LOS MORISCOS ANTES Y DESPUÉS DE LA EXPULSIÓN

Míkel de Epalza

COLECCIONES MAPFRE 1492

La «expulsión de los moriscos» es un hecho relevante en la historia de España del siglo XVII. Los moriscos eran los musulmanes hispánicos obligados a bautizarse y ser cristianos en la sociedad española del XVI-XVII. La palabra «expulsión» refuerza el concepto de destierro, de lanzar fuera de su tierra, y de exilio, instalación en un lugar alejado de ella. La orden real de 1609 marca el hito central entre un antes —del que fueron desterrados— y un después —su instalación en el exilio—. La expulsión de los moriscos supuso la brutal interrupción de su convivencia social con los demás españoles y su desaparición como grupo histórico musulmán en la península Ibérica. Míkel de Epalza estudia el antes y el después, pero centra su trabajo en la menos conocida suerte de los moriscos después de la expulsión. Las razones son varias: la menor abundancia de materiales documentales, la lejanía geográfica de los países en los que se instalaron y el relativo anonimato en el que se fundieron esos miles de musulmanes en la sociedad islámica receptora.

Míkel de Epalza (Pau, Francia, 1938). Doctor en Filología Semítica. Catedrático de la Universidad de Alicante. Investigador en relaciones hispano-magrebíes, en mudéjares y en moriscos.

Creative Commons

Esta obra se encuentra disponible en Acceso Abierto para copiarse, distribuirse y transmitirse con propósitos no comerciales. Todas las formas de reproducción, adaptación y/o traducción por medios mecánicos o electrónicos deberán indicar como fuente de origen a la obra y su(s) autor(es).

Colección El Magreb

LOS MORISCOS ANTES Y DESPUÉS DE LA EXPULSIÓN

Director coordinador: José Andrés-Gallego
Diseño de cubierta: José Crespo

© 1992, Míkel de Epalza
© 1992, Fundación MAPFRE América
© 1992, Editorial MAPFRE, S. A.
Paseo de Recoletos, 25 - 28004 Madrid
ISBN: 84-7100-249-3 (rústica)
ISBN: 84-7100-250-7 (cartoné)
Depósito legal: M-9192-1992
Impreso en los talleres de Mateu Cromo Artes Gráficas, S. A.
Carretera de Pinto a Fuenlabrada, s/n, Km. 20,800 (Madrid)
Impreso en España-Printed in Spain

MÍKEL DE EPALZA

LOS MORISCOS ANTES Y DESPUÉS DE LA EXPULSIÓN

EDITORIAL
MAPFRE

ÍNDICE

Introducción 11
La expulsión, hecho histórico fundamental 11
Orígenes y sentidos del nombre «morisco» 15
La Moriscología como área científica. Sus elementos 18

Primera parte

LOS MORISCOS
O ÚLTIMOS MUSULMANES DE ESPAÑA

I. Origen de los moriscos del siglo XVI 39
Los musulmanes de Al-Andalus 40
Las poblaciones musulmanas sometidas (mudéjares) 44
Los granadinos conquistados 55
Las conversiones forzadas de principios del XVI 57

II. Distribución socio-geográfica de los moriscos 61
Los moriscos de la Corona de Aragón 64
Los moriscos de la Corona de Castilla 68
Moriscos en otros territorios peninsulares y ultramarinos 75
Granada, antes y después de la guerra de Las Alpujarras 78
El goteo demográfico hacia el mundo islámico 83

III. El estatuto jurídico de los moriscos 87
Cambio religioso: Iglesia e Inquisición 88
Representación política: grupos e individuos 93

Sujeciones diversas: realengo, municipios, señoríos, territorios eclesiásticos 94
Situaciones económicas de los moriscos 96

IV. La vida de los moriscos en sus aljamas o comunidades 101

La estructura familiar y el vecindario 103
Las relaciones islámicas 106
Ritmos vitales 107
Las presiones y opresiones ambientales 113
Expresión oral y escrita 114

V. Conflictos y expulsión 119

Argumentos y reticencias de las autoridades españolas ante la expulsión 120
La expulsión definitiva 126

Segunda parte

LOS MORISCOS DESPUÉS DE LA EXPULSIÓN

I. Marruecos 137

Situación sociopolítica de Marruecos frente a la inmigración de los moriscos 137
Número de emigrantes e itinerarios de la emigración 145
Antecedentes migratorios y algunos personajes moriscos en Marruecos 153
Los intentos de autarquía de los andalusíes en Marruecos: Tetuán y Salé-Rabat 167
La asimilación andalusí en Marruecos 181
La herencia andalusí en Marruecos: restos y nostalgias 195

II. Argelia 205

Los espacios geopolíticos argelinos 206
Antecedentes andalusíes de emigraciones al Magreb central 210
La gran expulsión: instalaciones en Argelia 218
Dinámica socioeconómica del grupo andalusí en Argel 232
Actividad fronteriza: el mar y el corso, el ejército 242
Comercio exterior. Los cautivos y esclavos 248
Alimentación de la ciudad: colonias agrícolas 249
Artesanía urbana: la seda y lo textil 252

Insertos en el cosmopolitismo urbano de los turcos en el Mediterráneo 254

III. Túnez 261

Especificidad de la instalación morisca en Túnez 261
El éxodo de los moriscos y su instalación en Túnez 266
Permanencia de la identidad andalusí 270
Actividades y tradiciones andalusíes en Túnez 273

IV. Europa, Oriente y otros países 277

Los moriscos y el Imperio Otomano 279
Moriscos en Francia, Italia, África subsahariana y la India 288

Apéndices

Bibliografía 299

Índice onomástico 301

Índice toponímico 307

INTRODUCCIÓN

La expulsión, hecho histórico fundamental

La «expulsión de los moriscos» es un hecho relevante en la historia de España del siglo XVII, pero adquiere su sentido trágico a la luz de la historia de nueve siglos de vivencia de los musulmanes en la Península Ibérica.

«Expulsión» es el término empleado por los historiadores para expresar la ejecución de la orden real de 1609:

> he resuelto que se saquen todos los Moriscos de ese Reino y que se echen en Berbería [1].

La palabra «expulsión» refuerza el concepto de «destierro», de lanzar fuera de su tierra, y de «exilio», instalación en un lugar alejado de ella [2]. Los tres conceptos —expulsión, destierro, exilio— quedan incluidos en el título y el tema de este libro: la expulsión marca el hito central entre un «antes» —del que fueron desterrados— y un «después» —su

[1] Texto del bando de expulsión de los primeros moriscos, los del Reino de Valencia, hecho público el 22 de septiembre de 1609, publicado en su integridad en repetidas ocasiones, entre ellas en P. Boronat y Barrachina, *Los moriscos españoles y su expulsión*, Valencia, 1901, I, pp. 190-193.

[2] Es el término empleado por los organizadores de unas jornadas de reivindicación del carácter aragonés de todos los desterrados políticos de Aragón, a través de su historia, en unas reuniones de historiadores que se publicaron en dos volúmenes: *Destierros aragoneses. 1. Judíos y Moriscos. Ponencias y comunicaciones. 2. El exilio del siglo XIX y la Guerra Civil. Ponencias y comunicaciones*, Zaragoza, 1988.

instalación en el exilio—. La expulsión indica el final brutal de los moriscos. Socialmente, es la eliminación de una minoría por una mayoría, en la sociedad española de su tiempo, como reza el título de un libro reciente: *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría* [3]. Históricamente, es el desenlace de nueve siglos del Islam de Al-Andalus, percibidos como triste final de una historia gloriosa, también expresado en otro título de libro: *Final de Al-Andalus e historia de los árabes cristianizados* [4].

Así ha sido percibida siempre la expulsión de los moriscos, como la ruptura de una convivencia social y como el final de una larga etapa histórica. Esas dos coordenadas, sociológica e histórica, dan un dramatismo trágico a la suerte de los moriscos y los relacionan con dos dimensiones fundamentales del vivir humano. Una es la ruptura de la convivencia social que supuso la expulsión, que es un símbolo de todas las tensiones que aquejan al hombre en su relación con los demás, mientras que la conclusión de una larga historia plantea el tema de la muerte, la muerte provocada por los demás. Convivencia social y homicidio, íntimamente significativos para cada individuo y para cada grupo, se encuentran simbolizados en la suerte de los moriscos en la España del XVII. Son temas de permanente actualidad política, que afectan a millones de hombres, hasta la más desconocida o clamorosa actualidad.

Aunque en este libro no se van a analizar las estructuras antropológicas del fenómeno morisco, hay que tener en cuenta esta dimensión del tema para comprender su permanente interés [5]. Los moriscos serían simplemente un grupo social más de la sociedad española y de la sociedad musulmana, de interés limitado, si no fuera por la expulsión, que supuso una brutal interrupción de su convivencia social con los demás españoles y su desaparición como grupo histórico musulmán en la Península Ibérica.

[3] Por A. Domínguez Ortiz y B. Vincent, Madrid, 1978 y reediciones posteriores.

[4] M. A. Enan, *Nihâyat Al-Andalus wa-tarij al-árab al-mutanasirín*, 1.ª ed., El Cairo, 1949.

[5] Ver excelente presentación de las motivaciones en los estudios sobre los moriscos, en R. García Cárcel, «La historiografía sobre los moriscos españoles: aproximación a un estado de la cuestión», *Estudis*, Valencia, 6, 1977, pp. 71-99.

No se va a estudiar aquí sólo la expulsión, pero está justificado el que se ponga en el centro del título y tema de este libro, ya que tiene un significado singular para cuantos contemplan ese hecho histórico. En efecto, para todo historiador que investiga y escribe sobre la historia de los moriscos como grupo humano y para todo lector de un libro de historia de los moriscos, la expulsión final estructura inevitablemente el estudio de sus antecedentes —en qué sentido la expulsión fue preparada por los hechos anteriores— y el de sus consecuencias —cómo los moriscos se instalaron en sus nuevas tierras y se integraron, con sus descendientes, en la sociedad islámica que les acogió.

Pero hay que advertir que este libro no dará un igual tratamiento al «antes» y al «después» de la expulsión. La mera lectura del índice general muestra la diferente amplitud que damos a cada uno de esos temas: la situación de los moriscos expulsados y de sus predecesores en la península ocupa bastante menos páginas que las consagradas a su instalación después de la expulsión, y esa misma expulsión tampoco se analizará detalladamente, como se hará con la situación de los moriscos exiliados y de sus descendientes. La razón es muy sencilla. La situación de los moriscos en España y los factores de su expulsión han sido ya objeto de muchísimos estudios, muchos de ellos excelentes, a los que se puede remitir al lector.

En cambio la suerte de los moriscos después de la expulsión es mucho menos conocida, por razones diversas, entre las que cabe destacar la mucho menor abundancia de materiales documentales, la lejanía geográfica de los países en los que se instalaron, y el relativo anonimato en el que se fundieron esos miles de musulmanes en la sociedad islámica receptora. Pero hay que decir también que el general desinterés de escritores y lectores por la suerte de esos hombres y mujeres después de su expulsión de España se debe precisamente a la consideración que suelen tener los vencidos: terminada brutalmente su tragedia, salen de la escena y desaparecen. Si se quedan —ellos y sus descendientes—, su presencia puede ser molesta, porque hay que hacer algo con ellos.

De ahí la respuesta que, ya en el siglo XVII, dieron algunos escritores sobre los moriscos expulsados, para contestar a quienes, como el mismo Miguel de Cervantes en *El Quijote*, podían haberse preguntado por la suerte de esos expulsos: ¿y si volvieran, como el morisco Rico-

te? [6], ¿y si exigieran en justicia reparaciones por sus bienes, espirituales y materiales, perdidos con la expulsión y simbólicamente representados por su revindicación de españolía del viajero retornado Ricote y la recuperación de los tesoros escondidos que habían enterrado antes de ser expulsados?

Los tratadistas del siglo XVII se encargaron de mencionar que muchos de los expulsados, quizás la mayoría, habían perecido en los viajes por mar y en manos de inhumanos beduinos, en tierras del Magreb [7], y que de todas maneras eran depravados y contumaces infieles, indignos por ello de volver a formar parte de la sociedad española. Pero aún hoy en día, junto a la aceptación muy positiva del carácter hispánico de esos expulsados y de sus descendientes, vinculados estrechamente con la historia y la sociedad españolas [8], no faltan en España reticencias políticas ante posibles reivindicaciones por parte de musulmanes, por derechos perdidos por los moriscos como últimos descendientes y herederos del Islam y de su soberanía política en Al-Andalus [9].

Pero las reivindicaciones históricas de este tipo no suelen ser más que eso, históricas, reivindicaciones al derecho a la memoria, que, por otra parte, hay un interés general en recuperar, interés siempre positivo en sí. Las posibles manifestaciones de reivindicación política, que la evocación de la injusticia hecha a los moriscos pueda generar en grupos minoritarios, no se solventan actualmente por la historia sino por el derecho internacional, que suele hacer poco caso a argumentos de siglos pasados para justificar hipotéticos cambios políticos.

Realismo y amplitud de miras deberían desterrar —ante el tratamiento histórico del tema de la expulsión de los moriscos— toda reti-

[6] F. Márquez Villanueva, «El morisco Ricote y la hispana Razón de Estado», *Personajes y temas del Quijote*, Madrid, 1975.

[7] Ver más adelante, en la parte consagrada a los moriscos en Argelia.

[8] Ver excelente texto del Embajador de España A. de la Serna, «La Tunisie et l'Espagne à l'heure actuelle», en M. de Epalza-R. Petit, *Recueil d'Etudes sur les Moriscos espagnols en Tunisie*, Madrid, 1973, pp. 378-372.

[9] Esas reticencias se advierten a veces en la prensa y en medios diplomáticos españoles, como por ejemplo ante la reunión organizada por musulmanes en San Fernando (Cádiz), en el verano de 1989, o el congreso de universitarios en Sant Carles de la Ràpita (Tarragona), en el invierno de 1990, por mencionar hechos recientes relacionados con el estudio de la historia de los moriscos.

cencia frente al estudio objetivo de este hecho de la historia hispanoárabe e islámico-cristiana. La historia sólo pretende conocer el pasado y explicarlo, no justificarlo ni sacar consecuencias políticas en el presente, aunque esto sea perfectamente normal y legítimo, por otra parte. Hay escritos que podrían eventualmente añorar o aprobar la pérdida del Islam de España o disertar sobre los límites de la tolerancia y la necesidad del pluralismo y el no recurso a la fuerza para solventar las tensiones sociales. Son temas importantes y legítimos. Pero no se tratarán en este libro. Éste es un libro de historia, que trata solamente de exponer y explicar los hechos principales que conciernen a *Los moriscos, antes y después de la expulsión.*

Orígenes y sentidos del nombre «morisco»

Los «moriscos», en el uso de esta palabra por los historiadores actuales, son los musulmanes de los reinos peninsulares que luego serán España (Coronas de Castilla, Aragón y Navarra), que fueron obligados a convertirse al cristianismo a principios del siglo XVI.

Así se les distingue de los «mudéjares» o musulmanes peninsulares originarios del Al-Andalus árabe que podían practicar su religión en la sociedad cristiana a lo largo de la Edad Media antes de esas conversiones forzosas del siglo XVI. Los llamados «mudéjares» son descendientes de los «andalusíes» o musulmanes bajo el poder político islámico en Al-Andalus, la Hispania islamizada o Península Ibérica en el período musulmán de su historia política.

Por su origen hispánico los moriscos se distinguen también de los «berberiscos», como se llamaba en el siglo XVI a los habitantes de Berbería, los actualmente llamados «magrebíes» del Magreb o Norte de África occidental, denominados así en su lengua árabe.

En el XVI-XVII, como en la Edad Media hispánica, todos los «musulmanes» o seguidores de la religión del Islam solían ser llamados «sarracenos» (*sarraïns* en catalán) y, sobre todo, «moros», palabra original de donde proviene etimológicamente «morisco».

En la época de los moriscos propiamente dichos, desde principios del XVI (conversión forzosa) a principios del XVII (expulsión general), la terminología era relativamente estable, pero con algunas fluctuaciones

en la denominación, debido sobre todo a la variedad de las situaciones sociales de esos musulmanes o criptomusulmanes [10]. Por ejemplo, los moriscos eran llamados, desde el punto de vista religioso cristiano, «cristianos nuevos de moros». Pero la terminología de los historiadores modernos es muy clara: son «moriscos» los musulmanes hispánicos obligados a bautizarse y a ser cristianos en la sociedad española de los siglos XVI-XVII. En este sentido exclusivamente se utilizará la denominación «morisco» en el presente libro.

Por extensión, se denomina también «moriscos» a los que fueron expulsados de España y a sus descendientes, especialmente en el Magreb. Pero se les llama también «andalusíes» o gente originaria de Al-Andalus, como se denominan a sí mismos, hasta la actualidad (la traducción española «andaluces» es incorrecta, aunque frecuente, por no tener ni la lengua árabe ni la lengua francesa más que un epíteto para designar a dos realidades diferentes en castellano: lo relativo a Al-Andalus o «andalusí» y lo relativo a Andalucía o «andaluz») [11]. La actual fluctuación, tanto en castellano como en árabe y francés, entre «morisco» y «andalusí», para designar a los descendientes de los moriscos hispanos expulsados, será respetada en el presente libro: se designará con preferencia como «moriscos» a los expulsados y como «andalusíes» a los descendientes de emigrantes de Al-Andalus, hayan sido sus antepasados «moriscos» propiamente dichos —cristianizados en España en el XVI— o emigrantes anteriores a la conversión forzosa. Es en realidad difícil de saber, muchas veces, en qué época emigraron los antecesores de muchos andalusíes del Magreb.

El objeto de este libro son, pues, los «moriscos» o últimos musulmanes de Al-Andalus, obligados a ser cristianos, y los «moriscos» o «andalusíes» expulsados o descendientes de expulsados, en tierras islámicas del Magreb o de Oriente Medio.

[10] Ver M. A. de Bunes, *La imagen de los musulmanes y del Norte de África en la España de los siglos XVI y XVII. Los caracteres de una hostilidad*, Madrid, 1989.

[11] Ver definición de ambas palabras y sus diferencias en los diccionarios de la Real Academia Española. En catalán, lo referente a Al-Andalus sería *andalusin*, mientras que el francés debería reservar el adjetivo *andalou* a lo referente a Andalucía y usar la perífrasis *d'Al-Andalus* en vez de ese adjetivo, actualmente equívoco. Inversamente, los árabes deberían reservar *Al-Andalus* y *andalusî* para lo referente a la Península Ibérica árabe, y *Andalusiyâ* y su posesivo para lo referente a la región moderna española de Andalucía.

La palabra «morisco» viene de «moro», con una terminación que indica diminutivo o derivación adjetival, muchas veces con sentido despectivo. Originariamente, sería equivalente a otro derivado moderno de «moro», el epíteto «moraco», profundamente despectivo. Pero es también signo de que esas personas no son como los demás «moros» paganos, ya que han sido bautizados y suelen ser reconocidos como cristianos en la sociedad española, a muchos efectos. «Morisco» sería, en definitiva, un derivado de «moro», equivalente a la más exacta expresión religiosa, ya mencionada, de «cristiano nuevo de moro» [12].

La palabra «moro» proviene del latín *maurus,* que designaba en época romana a los habitantes del Magreb central y occidental actuales (zonas costeras de Marruecos y de casi toda Argelia), las provincias romanas de la Mauritania Tingitana (capital: Tánger, en Marruecos) y Mauritania Caesariensis (capital: Cherchel, en Argelia). Pero las crónicas europeas medievales no suelen llamar «moros» a los musulmanes hasta las invasiones magrebíes en Al-Andalus de las dinastías beréberes de almorávides y almohades, en los siglos XI-XIII. La denominación «moro» pasará a calificar, desde esa época hasta nuestros días, a todo lo «no-cristiano», con cierta agresividad: los «moros y cristianos»; los «moros en la costa»; el niño «moro» o no bautizado, etc. En el período colonial español en Marruecos y en las plazas ocupadas de Ceuta y Melilla, así como en ciertas clases sociales andaluzas, el término «moro» es bastante despectivo y agresivo, por lo que es norma académica seguida en ambientes cultos y en escritos científicos, en España, no utilizarlo para designar a los «musulmanes» (sentido religioso de «moro») o a los «árabes» (árabehablantes, árabes originarios de la Península Arábiga o árabes ciudadanos de los 21 estados árabes actuales). En cambio, hay que advertir la simpatía con la que se utiliza generalmente el término «moro» en tierras valencianas, alicantinas y murcianas, donde las Fiestas de Moros y Cristianos son muy populares. Por otra parte, el término «moro» expresa muy bien la total oposición del mundo islá-

[12] La expresión «morisco» se encuentra aún en documentos religiosos como, por ejemplo, en el texto inédito del libro parroquial de los bautismos, en Crevillent (provincia de Alicante), que recoge la expulsión de los últimos moriscos de la población, a principios de octubre y principios de diciembre de 1609. Ha sido publicado recientemente por O. Carbonell i Cortés, *Els últims sarraïns crevillentins.*

mico medieval (oriental, musulmán y árabehablante) frente al mundo hispano (europeo, cristiano, romancehablante).

El término «morisco» designa, por tanto, a los individuos de un grupo social muy determinado, en época moderna, para diferenciarlo de otros musulmanes, aunque su etimología ilumina el origen más complejo de esta palabra.

La Moriscología como área científica. Sus elementos

La Moriscología es la ciencia o parte de la ciencia histórica que estudia a los moriscos, objeto muy definido de esa ciencia, como se ha visto en el capítulo precedente. Utiliza para su investigación diversos elementos de las ciencias históricas en general, con fuentes y metodologías variadas y complementarias, para un conocimiento más amplio y seguro de los moriscos en la realidad de su sociedad y de su tiempo. La Moriscología cuenta actualmente con más de un centenar de investigadores, que van publicando los resultados de sus trabajos en los variados campos de esta área científica.

En una introducción al tema de los moriscos, antes y después de la expulsión, puede ser útil el presentar algunos de los elementos principales de la Moriscología. Por una parte, esclarece el fundamento de nuestro conocimiento sobre los moriscos, basado en la ciencia y la investigación actuales. Por otra parte, introduce al estudioso en el entramado científico del trabajo de investigación que se realiza en esta área científica, para que pueda eventualmente participar en la investigación de nuevos temas, en alguna de sus parcelas.

Fuentes para el estudio de los moriscos

Las fuentes o documentos en que tiene que basarse el conocimiento científico propio de la Moriscología son, en lo esencial, las mismas que las de toda investigación sobre historia del siglo XVI y XVII. Pero no es inútil recordar algunas grandes categorías de documentos que utilizan los moriscólogos o investigadores en Moriscología, ya que presentan algunos aspectos específicos.

La documentación más voluminosa es, evidentemente, la archivística, en una sociedad como la hispánica del siglo XVI, con importantes estructuras administrativas y abundancia de soporte escrito. Los moriscos, como parte importante de la sociedad española de la época, figuran en toda clase de documentos archivísticos, de archivos estatales, eclesiásticos, municipales, notariales, etc., especialmente en las zonas en que eran más numerosos (Andalucía, Valencia, Aragón, Extremadura, ambas Castillas y Cataluña). Destacan por su riqueza los archivos del Tribunal de la Inquisición, dada la presunta disidencia religiosa de muchos «cristianos nuevos de moros». Estos archivos y su documentación contienen múltiples informaciones sobre aspectos de su vida: económicos (propiedad, producción, fiscalidad...), militares, religiosos, culturales y sociales en general.

Textos narrativos de toda clase dan también informaciones sobre los moriscos, especialmente las crónicas políticas, los relatos de viajes y algunos textos religiosos. También pueden sacarse informaciones de textos literarios de la época (obras de teatro, novelas...). Algunos documentos iconográficos son también fuente para investigaciones científicas sobre los moriscos, como la colección de seis cuadros depositados en la Caixa d'Estalvis de València, en Valencia, describiendo con todo lujo de detalles la expulsión por diversos puertos valencianos y por Orán, realizado por un pintor anónimo, contemporáneo de los hechos.

Un género muy particular de fuentes sobre su vida y creencias son los documentos que emanan de los propios moriscos, documentación interna de la comunidad islámica o declaraciones a los cristianos registradas en la documentación inquisitorial. Los textos religiosos para uso interno de esos musulmanes están escritos en árabe o en lengua romance, aunque ésta puede estar transcrita en escritura árabe o latina (la llamada literatura aljamiado-morisca, de singular valor documental para las creencias de los moriscos).

Las fuentes arqueológicas o restos de la cultura material morisca son bastante escasas, tanto en España como en el Norte de África. Han sido recogidas y bastante bien estudiadas en el caso de Túnez.

Porque hay que decir que toda esta documentación, en proporciones diversas, se encuentra tanto en España como en otros países europeos y en países musulmanes (Marruecos, Níger, Argelia, Túnez, Libia, Egipto, Turquía).

El descubrimiento de nuevas fuentes renueva constantemente la investigación en Moriscología. Pero ésta cuenta sobre todo con nuevos métodos científicos para interpretar esa documentación y extraer de ella nuevas informaciones.

Bibliografías y análisis de la producción científica

El inicio de la bibliografía o producción científica moderna sobre los moriscos se fecha generalmente hacia 1950, aunque muchas publicaciones anteriores contienen material científicamente aprovechable [13]. La primera valoración bibliográfica científica de los escritos sobre los moriscos es la de Juan Reglá, en su prólogo a la reedición en un volumen de tres estudios suyos previamente publicados, en 1964 [14]. La aparición de nuevos trabajos científicos provocó recensiones bibliográficas, a lo largo de toda la década [15]. En 1971, Reglá, en el prólogo de la segunda edición de su mencionado libro, completaba sus aportaciones de 1971.

La necesidad de recoger de forma exhaustiva la ya abundante bibliografía sobre los moriscos, como tema independiente de otras disciplinas conexas, se hizo sentir con ocasión de las investigaciones de algunas tesis doctorales y obras generales, durante la década de los 70.

Louis Cardaillac recogía en su tesis doctoral, de amplia temática morisca (defendida en la Universidad de Montpellier en mayo de 1973), lo esencial de la bibliografía sobre los moriscos, que iba a ser estudiada y ampliada por otros, especialmente por el libro de Domínguez Ortiz y Vincent [16]. Mercedes García Arenal, también como con-

[13] Ver *supra*, nota 5.

[14] J. Regla, *Estudios sobre los moriscos*, Valencia, 1964, 2.ª ed. 1971 (con advertencia preliminar, de carácter bibliográfico), 3.ª ed. 1974 (con todos los textos anteriores y un prólogo de Joan Fuster, pp. 7-16).

[15] Las de R. Carande (reeditada en su libro reciente *Estudios de historia. 1. Temas de historia de España*, Barcelona, 1989, pp. 381-402), R. Arié, J. Pignon (reeditado en M. de Epalza-R. Petit, *op. cit.*, pp. 64-76) y P. Chaunu, según R. García Carcel, *op. cit.*, p. 77.

[16] L. Cardaillac, *Morisques et Chrétiens: un affrontement polémique (1492-1640)*, París, 1977; trad. esp. M. García Arenal, *Moriscos y Cristianos: un enfrentamiento polémico (1492-1640)*, Madrid, 1979. Bibliografía, en páginas 510-532. Bibliografía semejante, en A. Dominguez Ortiz-B. Vincent, *op. cit.*, pp. 291-313.

secuencia de su tesis doctoral, publicó una pequeña antología de textos sobre los moriscos, con una bibliografía presentada y comentada [17]. También Míkel de Epalza, como introducción a una miscelánea sobre los moriscos exiliados, hizo con Ramón Petit una bibliografía específica sobre este tema y la ha presentado y comentado en varias ocasiones [18].

Los tres investigadores iban a proseguir su labor bibliográfica con nuevos colaboradores. Louis Cardaillac orientaría a Martine Ravillard para realizar una labor de recopilación de la bibliografía general sobre los moriscos, con tendencia a la exhaustividad [19]. Mercedes García Arenal, además de realizar sus propios balances bibliográficos [20], ha dirigido el trabajo académico de Miguel Ángel de Bunes sobre las líneas principales de la investigación sobre los moriscos, desde el siglo XVI hasta nuestros días [21]. Míkel de Epalza siguió publicando bibliografías sobre moriscos en el Magreb, con Muhieddine Benali, Abdelhakim El Gafsi y Nureddine Hlioui [22], y sobre moriscos en el Xarc-Al-Andalus o

[17] M. García-Arenal, *Los Moriscos*, Madrid, 1975. Presentación bibliográfica, pp. 287-296, listado, pp. 297-318. Tesis doctoral *Inquisición y moriscos. Los procesos del tribunal de Cuenca*, Madrid, 1978, 1983.

[18] *Op. cit.*, pp. 5-15, analizada en las introducciones a los diversos trabajos publicados y traducidos en el volumen. Esta bibliografía había sido comentada en M. de Epalza, «Recherches récentes sur les émigrations des "Moriscos" en Tunisie», *Les Cahiers de Tunisie*, Túnez, XVIII, pp. 69-70, 139-147; «Trabajos actuales sobre la comunidad de moriscos refugiados en Túnez, desde el siglo XVII a nuestros días», *Actas del Coloquio Internacional sobre Literatura Aljamiada y Morisca (10 al 16 de julio de 1972)*, Oviedo-Madrid, 1978, 427-444, reimpreso en S. M. Zbiss-A. H. Gafsi-M. Boughanmi-M. de Epalza, *Etudes sur les Morisques Andalous*, Túnez, 1983, 229-241 (resumen en árabe, pp. 91-94).

[19] M. Ravillard, *Bibliographie commentée des Morisques. Documents imprimés de leur origine à 1978*, Diplôme d'Etudes Approfondies, Universidad de Argel, 1979, 264 pp. (con 1.059 títulos, estudiados en pp. 162-240), y «Los moriscos en Berbería», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, México, XXX, 1981, pp. 617-629.

[20] Ver *supra*, nota 17, y «Últimos estudios sobre los moriscos: estado de la cuestión», *Al-Qantara*, Madrid, IV, 1983, pp. 101-114.

[21] M. A. de Bunes, *Los moriscos en el pensamiento histórico. Historia de un grupo marginado*, Madrid, 1983. Capítulo específico dedicado a los moriscos del XVI-XVII, en su tesis doctoral *La imagen de los musulmanes y del Norte de África en la España de los siglos XVI y XVII. Los caracteres de una hostilidad*, Madrid, 1989.

[22] «Recherches sur les Moriscos-Andalous au Maghreb (Bilan et perspectives)», *Revue d'Histoire Maghrébine*, Túnez, 13-14, 1979, pp. 21-26. También está incluido el tema de los moriscos en bibliografías más generales, como M. de Epalza-M. Benali-A. Gafsi, *Bibliographie tunisienne concernant l'histoire de l'Espagne (1956-1973)*, Túnez, 1975, 56 p.;

Levante de Al-Andalus, con María Jesús Paternina y Antonio Couto y especialmente con Francisco Franco [23].

Junto a estos tres grandes ejes de recopilación bibliográfica especializada en moriscos, con tendencia a la exhaustividad, hay que mencionar otras publicaciones de investigadores que hacen balances selectivos en este campo. Ricardo García Cárcel se interesa sobre todo por la evolución de los estudios sobre los moriscos hacia investigaciones sociológicas, en una excelente panorámica [24]. Abdeljelil Temimi abre perspectivas para futuros trabajos [25]. Darío Cabanelas ha presentado recientemente los estudios sobre aspectos religiosos de los moriscos, con notables lagunas [26].

Siempre desde el punto de vista bibliográfico, tres acontecimientos recientes son claras pruebas de la especificidad de la Moriscología como área científica. En 1988 y 1989 se han publicado sendos cuadernos bibliográficos, realizados por la bibliotecaria del Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe, Paz Fernández, sobre mudéjares y sobre moriscos [27]. Más aún, la profesora Consuelo López-Morillas

> lleva a cabo una recensión bibliográfica de las publicaciones en el campo aljamiado, que aparecerá anualmente en la revista *The Year's Work in Modern Language Studies* [28].

«Producción tunecina y argelina sobre historia de España desde la independencia (1956 y 1962)», *Índice Histórico Español*, Barcelona, XV, 56 bis, 1969/1975, XI-LXII.

[23] M. de Epalza-M. J. Paternina-A. Couto, *Moros y moriscos en el Levante Peninsular (Sharq Al-Andalus). Introducción bibliográfica*, Alicante, 1984. Apéndices con F. Franco Sánchez, en la revista *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes*, Alicante, 1, 1984, pp. 213-248; 2, 1985, pp. 215-232; 3, 1986, pp. 267-286; 4, 1987, pp. 291-347; 5, 1988, pp. 259-291.

[24] *Op. cit.* Ver trabajo más reciente de A. Vila Moreno, «La expulsión de los moriscos: problemática y estado actual de la cuestión», *Academia de Cultura Valenciana. Serie Histórica*, Valencia, 2, 1987, pp. 48-80.

[25] «Perspectives de la recherche d'histoire morisque», *Actas del III Simposio Internacional de Estudios Moriscos. Las prácticas musulmanas de los Moriscos Andaluces (1492-1609)*, Zaghouan, 1989, pp. 173-176.

[26] D. Cabanelas, «Estudio preliminar», en P. Longas, *La vida religiosa de los moriscos*, reimpr., Granada, 1990, V-XII, al que se puede reprochar, además de los defectos que critica en otros (pp. XV-XVI), una notable parcialidad.

[27] P. Férnandez, «Mudéjares. Repertorio Bibliográfico», *Cuadernos de la Biblioteca Islámica «Felix María Pareja»*, Madrid, 18, 1988, 42 pp.; «Moriscos. Repertorio Bibliográfico», *idem*, 19, 1989, 79 pp. (349 y 765 títulos, respectivamente).

[28] *Aljamía*, Oviedo, 2, 1990, p. 14.

Finalmente —y esto es lo más significativo e importante—, se ha iniciado en 1989 la publicación de un boletín bibliográfico consagrado a estos temas, denominado *Aljamía*, con la colaboración inicial de investigadores de las Universidades de Oviedo y de Alicante [29]. Este boletín, que reunía respectivamente, en sus dos primeras ediciones anuales, 108 y 220 títulos recientes en sus secciones «mudéjares y moriscos» y «textos aljamiados», es la mejor muestra de la vitalidad y de la especificidad de esta área de investigación y publicaciones.

El boletín *Aljamía* promete además bibliografías monográficas y ofrece una sección de noticias: congresos, publicaciones en prensa o en curso, proyectos, etc. Define así todo el conjunto del ámbito de la Moriscología y permite desgajar su bibliografía de otras más amplias [30].

Principales líneas metodológicas de investigación

No se pretende en pocas páginas analizar las líneas de investigación en Moriscología, como lo han hecho los bibliógrafos y especialistas ya mencionados. Pero se pretende aportar modestamente unos esclarecimientos nuevos, aunque quizás obvios, a la variedad de enfoques que se advierte en este campo científico.

Hay que advertir también que todas las orientaciones científicas que conviven en el conjunto de la Moriscología son complementarias y no mutualmente excluyentes. Por consiguiente, cada investigador, cada publicación o cada grupo de trabajo puede y suele utilizar varios de esos enfoques. Las grandes líneas de investigación no señalan más que eso, grandes líneas, no clasificaciones. La realidad evidente del enfoque pluridisciplinar que han tenido generalmente los estudios moriscológicos explica el hecho de que muchas de sus investigaciones y publicaciones son fruto de trabajos colectivos, como se verá más adelante.

[29] *Aljamía. Boletín de Información Bibliográfica. Mudéjares-Moriscos-Textos Aljamiados-Filología Arabo-Románica*, Oviedo, 1, 1989, 29 pp.; 2, 1990, 63 pp.

[30] En bibliografías arabísticas especializadas, con pretensión de exhaustividad, como las que se publican en la revista *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes*, Universidad de Alicante, estos últimos años por Epalza-Franco (bibliografía de Xarc-Al-Andalus), P. Balañá Cataluña árabe, Tortosa árabe), Franco (Baleares islámicas).

En dos grandes troncos, complementarios y mutuamente implicados, pueden agruparse las principales líneas de las investigaciones y publicaciones de Moriscología: una orientación predominantemente histórica y una orientación predominantemente cultural.

La orientación histórica se interesa sobre todo por conocer a los moriscos en su tiempo y sociedad. Analizará los problemas cronológicos y situará todos los temas en sus coordenadas sociológicas y políticas. Los elementos demográficos, de cuantificación y distribución de la población morisca, tanto geográficamente como por grupos de edad y otros, serán muy importantes. También analizará las dimensiones socio-económicas de la población morisca, dimensiones complejas pero muy abundantemente documentadas. Las relaciones de los moriscos con el conjunto de la sociedad cristiana, especialmente en sus enfrentamientos, están bastante bien documentadas y han sido objeto de muy numerosos estudios históricos.

La orientación que podemos definir como cultural se interesa sobre todo por la expresión misma de esos moriscos: su lengua (tanto en árabe como en las diversas lenguas romances de la península o, después de la expulsión, en la perduración de su uso de esas lenguas romances en el exilio magrebí), los textos en los que se expresan (literatura aljamiado-morisca), las creencias islámicas y sus prácticas, la adopción progresiva de cultemas hispánicos o su pérdida progresiva en el exilio.

Podrían simplificarse esas dos orientaciones en función de dos actitudes previas: para unos investigadores los moriscos son un sector específico de la sociedad española del XVI-XVII y para otros son un elemento del mundo islámico insertado en esa sociedad. Con estas definiciones ya se ve cómo las diferencias son sobre todo de punto de vista, sobre una misma realidad.

Hay también unas diferencias metodológicas, de las ciencias de las que parten las investigaciones, dentro del acervo común de las ciencias humanas o históricas. Se pueden clasificar en tres líneas, correspondientes a distintas Facultades de la Universidad.

Una «línea ideológica», especializada en el pensamiento, la cultura y la teología, en la islamología y las relaciones islamo-cristianas, correspondería a las metodologías de las Facultades de Filosofía, y también de Teología.

Una «línea filológica», especializada en las lenguas, en léxicos y etimologías, en textos históricos y análisis literarios, correspondería a las metodologías de las Facultades de Filología.

Una «línea histórica», finalmente, especializada en la sociología, demografía, economía y también la política, tanto en la Edad Media como en los siglos XVI-XVII, correspondería a las metodologías de las Facultades de Geografía e Historia, así como de Sociología, Ciencias Políticas y Económicas.

Encuentros científicos y otras publicaciones colectivas

Los encuentros científicos (congresos, coloquios, simposios, mesas redondas, etc.) son una manifestación importante de la vitalidad de una ciencia, en este caso de la Moriscología, en los últimos 20 años. Son ocasión de encuentros para comunicarse los más recientes descubrimientos —hay que traer a esos encuentros ponencias y comunicaciones de tema inédito—, para iniciar nuevas investigaciones inspiradas por la confrontación de pareceres entre colegas y, especialmente, para publicar las actas con los trabajos presentados, cuyos textos llegan así a un ámbito científico más amplio que el de los investigadores presentes en esos encuentros.

Se puede decir que el primer congreso de Moriscología fue el de 1972 en Oviedo, el «Coloquio Internacional sobre Literatura Aljamiada y Morisca», organizado por el profesor Álvaro Galmés de Fuentes, cuyas actas se publicaron cinco años más tarde [31]. Aunque estaba centrado principalmente en la producción escrita de mudéjares y moriscos —la literatura aljamiada y morisca—, ya abría el campo, en sus últimas ponencias, a aspectos sociológicos. Fue también el origen de una nueva conciencia colectiva de fraternidad y comunidad de intereses científicos entre los investigadores sobre los moriscos. Esta conciencia colectiva se manifestaría, en las casi dos décadas que nos separan del congreso de Oviedo, en múltiples manifestaciones de encuentros, instituciones y publicaciones.

[31] *Actas del Coloquio Internacional sobre Literatura Aljamiada y Morisca*, Madrid, 514 pp.

En 1980, el interés por el tema morisco en la región valenciana motivó la organización de un pequeño «Symposium Internacional sobre Moriscos en Alicante y su región», en la Universidad de Alicante. Sus trabajos dieron origen a una publicación bibliográfica sobre el tema [32]. Pero la novedad de este encuentro fue, quizás, la toma de conciencia de que no se podía estudiar a los moriscos desligados de sus predecesores mudéjares y andalusíes en la región, o desligados del conjunto de la civilización islámica, como si fueran un fenómeno meramente marginal de la sociedad hispánica del XVI. En este encuentro se amplió equilibradamente los aspectos lingüísticos y literarios predominantes en el encuentro de Oviedo con otros aspectos sociológicos e islamológicos.

Esta amplitud temática, que define ahora a la Moriscología, se dio aún más el año siguiente (1981) en Montpellier, en la Table Ronde Internationale «Les Morisques et leur temps», organizada por el profesor Louis Cardaillac. También ha dado origen a un voluminoso libro de actas [33]. En este encuentro la solidaridad científica entre moriscólogos cristalizó en la iniciativa del profesor Abdeljelil Temimi de fundar una asociación, el CIEM (Comité Internacional de Estudios Moriscos), que eligió su órgano dirigente y del que Temimi ha sido desde entonces el gran animador.

En efecto, las actividades colectivas de los moriscólogos se centran, en estos últimos años, en los encuentros organizados por Abdeljelil Temimi en Túnez [34].

En 1983 se celebraba en Túnez el II Symposium Internacional del CIEM sobre el tema «Religión, Identidad y Fuentes Documentales sobre los Moriscos Andalusíes». La abundante participación a ese congreso dio origen a dos volúmenes de actas [35]. Este encuentro consagró la amplitud y variedad de metodologías que se encontraban en el estudio de la Moriscología. También consagró el interés y la participación de investigadores árabes en el estudio de los moriscos, considerados siem-

[32] Ver *supra*, nota 23.

[33] *Les Morisques et leur temps*, París, 1983, 540 pp.

[34] Ver M. de Epalza, «Congresos y publicaciones de historia árabe en época otomana (Túnez)», *Awrâq*, Madrid, IX, 1983, 540.

[35] *Religion, Identité et Sources Documentaires sur les Morisques Andalous*, Túnez, 1984, 379 y 304 pp.

pre como la última etapa de la presencia islámica en Al-Andalus, aspecto que enriquece con nuevas aberturas los estudios hispanísticos de Moriscología.

En 1984 se celebraba, también en Túnez y organizada por el profesor Temimi, la Primera Mesa Redonda del CIEM sobre «La literatura aljamiado-morisca: hibridismo lingüístico y universo discursivo», con un grupo más limitado de participantes, en la línea del encuentro de Oviedo de 1972. Sus actas forman un nuevo volumen de estudios de Moriscología, que aporta una nueva hornada de estudios a nuestra ciencia, la Moriscología [36].

En 1986 el profesor Temimi volvía a organizar el III Simposio Internacional de Estudios Moriscos sobre «Las prácticas musulmanas de los moriscos andalusíes (1492-1609)», cuyas actas también han dado origen a un nuevo volumen de estudios de Moriscología [37]. Este congreso consagra la orientación islamológica que ha caracterizado el estudio de los moriscos de estas dos últimas décadas, por el impulso paralelo y a veces concertado de cuatro elementos: 1) el impulso de la literatura islámica en castellano (estudios aljamiado-moriscos de Galmés y otros); 2) la incorporación decisiva a los estudios moriscológicos de arabistas españoles (García Arenal, Labarta, Epalza y otros); 3) la decisiva tesis doctoral de Cardaillac, que ponía el tema religioso islámico en el centro del «problema morisco»; y 4) la incorporación masiva de historiadores musulmanes a la Moriscología (Enan, Temimi, Gafsi, Razuq y otros).

En 1989 se celebró, también en Túnez pero en el marco del nuevo centro del doctor Temimi en Zaghouan (el CEROMDI, del que se hablará a continuación), el IV Symposium del Comité Internacional de Estudios Moriscos (CIEM) sobre «Métiers, vie religieuse et problématique d'histoire morisque» (Zaghouan, 1990), y se está preparando el V Symposium para 1991 o 1992. La celebración de esos cuatro Symposiums y de la Mesa Redonda, organizados por el actual Presidente del CIEM, en Túnez y Zaghouan, indica no sólo su ingente labor de coor-

[36] *La littérature aljamiado-morisque: hybridisme linguistique et univers discursif*, Túnez, 1986, 164-140 pp.

[37] *Las prácticas musulmanas de los moriscos andaluces (1492-1609)*, Zaghouan, 1989, pp. 10-189.

dinador y organizador, sino la cohesión y continuidad de los trabajos realizados por los estudiosos de Moriscología.

A finales de 1990 se celebró también un Congreso Internacional sobre «La expulsión de los moriscos. Sus consecuencias en el mundo islámico y en el mundo cristiano» en la localidad catalana de Sant Carles de La Ràpita, donde se halla el puerto de los Alfacs, por donde fueron expulsados en 1610 más de 40.000 moriscos de Aragón y de Cataluña. Patrocinado también por el CIEM y organizado científicamente por su Vice-Presidente el profesor Epalza, este encuentro alrededor de un tema determinado entra en la serie de reuniones científicas que hacen adelantar la ciencia de la Moriscología.

Otro congreso magrebí estuvo consagrado en gran parte a los moriscos, en el marco del tema de la caída de Granada y la pérdida de Al-Andalus: el IX Encuentro del Pensamiento Islámico, en Tremecén (Argelia), en 1975 (1395 de la Hégira). Sus ponencias y discusiones, muy originales en el ámbito de los estudios de Moriscología, fueron publicadas en dos ediciones [38]. Dos temas principales, muy expresivos de la forma cómo los árabes ven el tema de los moriscos, dominaron en las intervenciones: la consideración de los moriscos como los últimos andalusíes o musulmanes de Al-Andalus y la reflexión sobre su relación con el poderoso imperio otomano en el siglo XVI.

Hay que mencionar también, en el campo de la investigación sobre los moriscos, los Simposios de Mudejarismo que se celebran en Teruel. Aunque se refieren sobre todo a los mudéjares, a su sociedad y a su arte, se van abriendo cada vez más a los sucesores de aquellos musulmanes en la sociedad cristiana, los moriscos.

Los congresos no son la única forma de trabajo colectivo. En la inauguración de la Mesa Redonda de 1984 se indicaba que ya desde el siglo pasado «los esfuerzos por comprender los textos aljamiado-moriscos... tienen una característica común muy notable: son el fruto de trabajos en equipo» [39].

Y señalaba la publicación de la *Colección de textos aljamiados* en 1888 y el catálogo de los *Manuscritos árabes y aljamiados de la Biblioteca*

[38] *Al-Asâla*, número especial, año 4, número 27, septiembre-octubre 1975/1395, 363 pp.; *Muhâdarât wa-munâqasât al-multaqà at-tâsi li-l-fikr al-islâmi*, vol. 1, 1979/1399, 445 pp.

[39] M. de Epalza, *op. cit.*, *supra*, nota 34, p. 9.

de la Junta en 1912, fruto de un equipo formado por Julián Ribera y sus colaboradores [40].

En esta dimensión colectiva que han tenido a menudo los trabajos de Moriscología, sin perder por ello los valores del trabajo individual de cada investigador, merecen mencionarse tres volúmenes misceláneos, coordinados respectivamente por Míkel de Epalza y Mustafa Slimane Zbiss, para los dos primeros, sobre los moriscos expulsados y su instalación en el Magreb [41], y por Louis Cardaillac y Bernard Vincent, para el último, sobre los moriscos y la Inquisición [42]. Son un ejemplo más del carácter interdisciplinar y de la facilidad de cooperación entre investigadores de esta área científica.

Finalmente, otros dos importantes volúmenes son también fruto de una investigación que se presenta colectivamente, con preponderancia de los estudios sobre literatura aljamiado-morisca: son los tres volúmenes ofrecidos a Álvaro Galmés de Fuentes [43] y el volumen especial consagrado a esa literatura por la *Nueva Revista de Filología Hispánica*, en 1981 [44].

Centros de investigación específicos

De todo este esfuerzo visible de publicaciones individuales y colectivas y de encuentros y congresos se puede inferir que hay unas instituciones y, sobre todo, un personal investigador especializado. Junto al esfuerzo individual, cabe preguntarse por la infraestructura institucional de la Moriscología como ciencia o área específica.

La infraestructura institucional más importante para estas investigaciones es, evidentemente, la Universidad en diversos países. Es la

[40] P. Gil-J. Ribera-M. Sánchez, *Colección de textos aljamiados*, Zaragoza, 1888. J. Ribera M. Asín y otros, *Manuscritos árabes y aljamiados de la Biblioteca de la Junta*, Madrid, 1912.

[41] M. de Epalza-R. Petit, *Recueil d'Etudes sur les Moriscos Andalous en Tunisie*, Madrid, 1973 (con 28 colaboradores) y S. M. Zbiss-A. H. Gafsi-M. Boughanmi-M. de Epalza, *Etudes sur les Morisques Andalous*, Túnez, 1983 (con 15 colaboradores),

[42] *Les Morisques et l'Inquisition*, París, 1990, 349 pp. (con 18 colaboradores).

[43] *Homenaje a Álvaro Galmés de Fuentes*, Oviedo-Madrid, 1985, 3 vols., 687, 645 y 730 pp. (con 14 colaboraciones directamente relacionadas con mudéjares y moriscos).

[44] *Nueva Revista de Filología Hispánica*, México, XXX, 1981, n.º 1.

que proporciona tiempo y material para los investigadores, individual y colectivamente. Junto al meritorio trabajo individual, pueden señalarse algunas Universidades con equipos de investigadores, que son actualmente (por riguroso orden alfabético) en España los equipos de las Universidades de Alicante, Barcelona-Central, Córdoba, Granada, Madrid-Complutense, Oviedo, Santander y Zaragoza, y fuera de España Argel, Montpellier, París (Centre d'Etudes Historiques), Puerto Rico, Toronto, Tubinga, Túnez y Vancouver. Es de esperar que esta lista se amplíe en los próximos años, con la labor de formación de nuevos investigadores.

Pero no sólo en la Universidad se hace investigación sobre moriscos. Las dos sedes de Madrid y Barcelona del Consejo Superior de Investigaciones Científicas tienen sendos equipos de investigación en Moriscología, tanto del siglo XVI (con Mercedes García Arenal) como de mudéjares medievales (con María Teresa Ferrer i Mallol), respectivamente. Y, curiosamente, la investigación sobre los moriscos se realiza a partir de toda clase de situaciones profesionales: profesores de enseñanza media, archiveros, cronistas locales, etc., que publican investigaciones valiosas, en diversos campos.

Hay que mencionar, además, dos instituciones específicamente dedicadas a la investigación en Moriscología, las dos en Túnez.

La primera, desde los inicios de los años 70, es el Centro de Estudios Hispano-Andalusíes, fundado por Slimane Mustafa Zbiss en el marco del Institut National d'Archéologie et d'Art, del Ministerio de Cultura tunecino. El equipo de este Centro ha realizado una meritoria labor de recogida de datos sobre los andalusíes y sus descendientes en Túnez, especialmente desde el punto de vista arqueológico, archivístico y antroponímico. El Centro ha publicado varios libros sobre el tema, y sus miembros —especialmente los señores Zbiss y El Gafsi— han colaborado y siguen colaborando en diversas publicaciones y encuentros, con sus trabajos sobre los moriscos y sus descendientes, en territorio tunecino.

La otra institución especializada en los estudios de Moriscología es el CEROMDI (Centro de Estudio e Investigación Otomana y Morisca y de Documentación y de Información), centro privado fundado por el profesor Abdeljelil Temimi en la ciudad de Zaghouan, a unos 60 kilómetros al sur de la ciudad de Túnez. El CEROMDI alberga una biblioteca y unas instalaciones para estudio y residencia de investiga-

dores. Es actualmente la sede del Comité Internacional de Estudios Moriscos, cuyo presidente es el doctor Temimi, y de las publicaciones que él promueve, de las que muchas tienen relación con los estudios de Moriscología, algunas ya mencionadas anteriormente [45]. Es evidente que este Centro, a pesar de su excentricidad geográfica en relación con la documentación hispánica y de sus explicables deficiencias de fondos en castellano, tiene un importante porvenir y puede ser fundamental para el estudio del fenómeno morisco en su contexto islámico y mediterráneo.

Centros de publicación específicos

La Moriscología, como toda área científica, depende también de unas estructuras consolidadas de publicaciones. Es verdad que los trabajos científicos sobre los moriscos aparecen publicados en editoriales y revistas muy diversas. Esto se debe, evidentemente, a que el tema de los moriscos forma parte de muchos universos culturales y científicos, tanto en el ámbito español como árabe, en el campo de los arabistas y en el de los hispanistas. Pero hay algunas instituciones que tienen colecciones y revistas dedicadas con especificidad a esta área científica.

El ya mencionado CEROMDI edita no sólo las actas de los encuentros del CIEM, sino también libros y traducciones de tema morisco [46]. Su revista *Al-mayalla at-târîjiyya al-magribiyya / Revue d'Histoire Maghrébine* da amplios espacios a artículos científicos sobre temas de mudéjares y moriscos, entre otros temas de historia árabe moderna.

Otro importante editor de obras científicas sobre moriscos es la Editorial Gredos, de Madrid, con la serie «Colección de literatura española aljamiado-morisca», fundada y dirigida por el profesor Álvaro Galmés de Fuentes (la CLEAM, tan apreciada por los moriscólogos). Además del volumen con las actas de Coloquio de Oviedo de 1972 y

[45] Ver *supra*, notas 35, 36, 37, e *infra*, nota 46.

[46] Traducción de parte del libro de L. Cardaillac mencionado *supra*, nota 16 (Túnez, 1983) y del de L. López Baralt *La imagen del Islam en la literatura española: de Juan Ruiz a Juan Goytisolo* (en prensa). Ha publicado también el libro de A. Temimi *Le gouvernement ottoman et le problème morisque*, Zaghouan, 1989, 60-125 pp.

del Homenaje a Galmés, ya mencionados [47], ha ido publicando estudios y textos de esta producción en español de los últimos musulmanes de España.

La revista *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes*, de la Universidad de Alicante, es por ahora la única revista científica que dedica una sección especial y regular a la publicación de artículos de investigación sobre mudéjares y moriscos, desde su primer volumen anual, en 1984. Esos artículos se refieren, en su mayoría, a temas de mudéjares y moriscos del Levante de la Península, el Xarc-Al-Andalus de los árabes.

Finalmente, y como culminación de las publicaciones especializadas en Moriscología, el ya mencionado boletín *Aljamía*, de la Universidad de Oviedo, iniciado en 1989, pretende recoger todas las noticias y publicaciones referentes a esta área de investigación. Tiene por finalidad ser un instrumento de trabajo para los investigadores y un medio multiplicador del conocimiento de su producción. *Aljamía* es el portavoz y espejo de la Moriscología, como ciencia histórica, en la actualidad.

[47] Ver *supra*, notas 31 y 43. El CLEAM ha publicado hasta 1990 diez volúmenes.

PRIMERA PARTE

LOS MORISCOS O ÚLTIMOS MUSULMANES DE ESPAÑA

El analizar, como se ha hecho ya, el origen etimológico de la palabra «morisco» no implica agotar el sentido que este vocablo tiene para el historiador. Si la palabra viene de «moro», su significado depende en gran parte de la realidad a la que se aplica: el grupo humano de los «moriscos», en la sociedad hispánica de los siglos XVI y XVII.

Ahora bien, se puede situar a este grupo humano según dos criterios diferentes y complementarios.

Por una parte, se les puede considerar como un grupo específico de la sociedad peninsular, diferenciado por su origen islámico y su forma de vida musulmana, cuya especificidad se estudia en función de su integración en el conjunto de la sociedad española. Es una visión hispanocéntrica y sociológica, que los contempla como una minoría. Su pasado y sus vinculaciones de todo tipo con el mundo musulmán en general y con el de Al-Andalus en particular forman parte de la realidad del siglo XVI, evidentemente, pero no son más que un elemento o un factor de su marginalidad minoritaria en el conjunto de la sociedad en la que viven. Su expulsión es el resultado de esa marginalidad y está provocada por los mecanismos centrípetos y uniformizadores de la sociedad cristiana y europea de los reinos hispanos del XVI-XVII, así como por el rechazo violento que siente esa sociedad hacia todo lo que significa el mundo islámico contemporáneo, tanto en el Mediterráneo como en Europa central (Berbería, turcos...).

Esta es una visión española o hispanocéntrica del tema de los moriscos, perfectamente compatible, por complementaria, con otras visiones. Es así como se ha presentado generalmente en la historiografía occidental. Es un problema o un tema de «Historia de España». Dado

que la inmensa mayoría de la documentación contemporánea relacionada con los moriscos es española, por ser la de la sociedad en la que están inmersos, este punto de vista también ha dominado siempre en las investigaciones de Moriscología.

El otro punto de vista es el islamológico o de historia de la sociedad islámica en general, donde se inserta la historia andalusí o de Al-Andalus.

Desde este punto de vista, los moriscos son los últimos musulmanes de Al-Andalus. Están insertos, evidentemente, en una sociedad hispánica, que les es hostil, porque es diferente: si ellos son fundamentalmente musulmanes, orientales y árabehablantes, la sociedad española del XVI-XVII es fundamentalmente cristiana, europea y romancehablante. Su estudio, desde esta óptica, está centrado en sus características islámicas, con las nuevas aportaciones que la sociedad hispana que les rodea añade a su ser musulmán fundamental. Forman parte de la «Historia del Islam» o de la «Historia de Al-Andalus». Su vida social en los reinos hispanos del XVI-XVII no es más que una etapa específica de la historia de ese grupo a lo largo de los nueve siglos de presencia del Islam en la Península Ibérica. Lo islámico y andalusí es lo central; la sociedad española europea es su circunstancia vital.

Éste es el punto de vista en que vivían la mayoría de los moriscos, cuya voz apenas se hace oír en una escasa documentación contemporánea conservada y en los trabajos científicos de los historiadores de Al-Andalus modernos, árabes o arabistas.

De ahí el título de esta primera parte: «Los moriscos o últimos musulmanes de España».

Los dos elementos del precedente dilema no son intercambiables, aunque se refieran al mismo grupo social. Los «moriscos» son, en expresión de la época, los «cristianos nuevos de moros»: se les caracteriza por su origen —islámico— y se les califica como parte de la sociedad española —cristiana—. En cambio los «últimos musulmanes de España» les califica por lo esencial de su personalidad musulmana, pero caracterizándoles por el hecho sociológico de su situación en la mayoritaria y estructuralmente cristiana realidad de España, última etapa sociológica de la historia de los musulmanes de Al-Andalus.

España, en ambas visiones del «problema morisco», no es sólo un conjunto de reinos bajo una misma Corona, en el siglo XVI, sino un

auténtico proyecto político global en la Península Ibérica, cuyo porvenir excluye a esos moriscos o musulmanes.

En esta primera parte del libro, consagrado a los moriscos antes de su expulsión, se partirá del punto de vista islamológico, es decir, desde la conciencia islámica de los moriscos mismos, para presentar su circunstancia hispana. No se hará una «Historia de España» en la que esté incluido el grupo social de los moriscos, sino una «Historia de los Moriscos» en su contexto social español. Los moriscos no serán unos «cristianos malos o malos cristianos» marginados de la sociedad española, sino unos «buenos musulmanes o musulmanes buenos», cuya vida se intenta comprender, en la sociedad española generalmente hostil en la que les correspondió vivir hasta su general exclusión o expulsión, a principios del siglo XVII.

I

ORIGEN DE LOS MORISCOS DEL SIGLO XVI

La población morisca de los reinos hispánicos del XVI se define, esencialmente, por su origen, diferenciado del de los demás súbditos de la Corona española. Conviene por tanto analizar los elementos diferenciadores de este origen y ponderar el valor de cada uno de esos elementos.

Parece evidente que racialmente los moriscos no se diferenciaban en general de los demás habitantes de la Península. Los españoles del XVI han dejado descripciones más o menos completas y significativas de las peculiaridades de los moriscos: todas ellas son culturales y no somáticas (lengua, vestidos, diversiones, formas de expresarse y de vivir). Hay textos que indican expresamente que, a no ser por la lengua —la algarabía o lengua árabe— o la forma en que a veces pronunciaban el castellano, los moriscos no se distinguirían aparentemente de los cristianos, de los que adoptaran los vestidos y hábitos de comportamiento.

Esta afirmación general se explica por el origen étnico o racial de los musulmanes de Al-Andalus, mayoritariamente indígena y con pocas aportaciones de sangre oriental o norteafricana.

Aunque no se diferenciaran generalmente por su aspecto físico o corporal, sí que se diferenciaban —en grados diversos— por distintos aspectos culturales.

El primer elemento cultural era el religioso, el de su adhesión íntima al Islam como tradición de fe. Su ser musulmán constituía el elemento estructurante de su personalidad, consecuencia de su profesión de fe y de su inserción familiar y de grupo en la sociedad. La adaptación de esa estructuración islámica fundamental de la personalidad del

morisco y de la morisca a las circunstancias de la sociedad hispánica, a lo largo del siglo XVI y en función de tiempos y lugares, no pierde nunca de vista lo que es esencial e inquebrantable y lo que es secundario y transformable.

Este origen islámico tradicional de los moriscos explica su permanencia como grupo a lo largo del XVI, desde su conversión forzosa a su definitiva expulsión. Algunos individuos intentaron desmarcarse totalmente de este origen, renunciando al Islam, y la mayoría procuró adoptar nuevos usos y costumbres, compatibles con el Islam, para vivir mejor con los demás españoles. Pero a pesar de los diversos grados de adhesión de los moriscos a las tradiciones islámicas, fue por ese origen por el que iban a ser todos expulsados de su patria.

Entre lo esencial de la fe islámica y lo variable de sus costumbres, algún otro elemento tradicional indicaba, para ellos o para los demás españoles, unos orígenes diferenciados.

El primero era la lengua, que conservaban en gran parte, la «algarabía» («lengua árabe») que les reprochaban los cristianos. La conservaban y practicaban entre ellos, o al menos la veneraban como lengua de la religión y de su tradición de árabes de lengua, si no de raza.

Otro elemento tradicional de su origen específico, dentro de la sociedad hispánica, eran los alimentos, por su predilección particular por algunos de ellos (cordero, dulces...) y por su rechazo religioso y de asco hacia otros (vino, cerdo...). Vestidos, música, formas de expresar su alegría, etc., también eran tradicionales entre ellos, especialmente entre los granadinos, incorporados más recientemente a la forma de vida de los cristianos hispanos.

Pero es sobre todo la conciencia de tener un origen histórico diferente del de los demás españoles lo que les diferenciaba de ellos. Es también ese origen histórico el que explica la especificidad del grupo humano de los moriscos. Por eso puede ser útil el recordar en este capítulo el origen histórico de la población morisca de la España de los siglos XVI-XVII.

Los musulmanes de Al-Andalus

No se puede ni siquiera resumir aquí los casi ocho siglos de historia de la población de Al-Andalus, en territorios peninsulares e insu-

lares bajo dominio político musulmán, desde la toma del poder a partir de 711 hasta la pérdida final de ese poder, con la pérdida de la ciudad de Granada en 1492. Una excelente y muy amplia bibliografía, en diversas lenguas, sobre la historia de Al-Andalus, ofrece muy buenas síntesis de fácil acceso [1]. Recordar esa historia es indispensable para comprender la de los moriscos, aunque aquí sólo se van a mencionar algunos de sus elementos más importantes.

Sobre el origen del Islam en Al-Andalus, los moriscos y los musulmanes en general consideraban que el establecimiento de su poder político en la península era perfectamente legítimo, al menos por tres grupos de razones. Primero, porque la voluntad divina era que todo el orbe terráqueo estuviera bajo el dominio del poder político islámico, representado por el Estado del Profeta Mahoma (Muhámmad) y de sus sucesores y de los delegados de estos últimos. Segundo, porque los ejércitos islámicos habían vencido en épica batalla al poder político visigótico, imperante en toda la península, logrando así el traspase del legítimo poder de aquella dinastía al del aún más legítimo de los califas omeyas de Damasco. Tercero y más democráticamente, porque la mayoría absoluta de los habitantes de la península —los antepasados de la mayoría de los moriscos— se habían convertido al Islam y habían vivido durante siglos como musulmanes en los territorios peninsulares.

Los musulmanes habían constituido la inmensa mayoría de la población de la vieja Hispania convertida en Al-Andalus. La excepción era la convivencia en la sociedad peninsular de unos pocos judíos y cristianos minoritarios y de unos cristianos rebeldes o inmigrantes del norte, que habían ido arrebatando paulatinamente los territorios peninsulares a sus legítimos propietarios, los musulmanes.

A los moriscos no les cabía, pues, ninguna duda de quiénes eran, en el siglo XVI, los legítimos habitantes de España y quiénes los «intrusos». Este punto de vista se ve reflejado, en cierta manera, en numerosos textos de «jofores» o «profecías» sobre el porvenir de España, muchos de ellos puestos en boca de personajes pre-islámicos, como San Isidoro de Sevilla.

[1] Sólo a título indicativo, para quienes deseen tener una visión de conjunto de la historia de los musulmanes de España, se pueden recomendar los libros de Rachel Arié, Anwar G. Chejne o William M. Watt, entre otras excelentes introducciones a la historia de Al-Andalus o España musulmana.

Establecido políticamente el poder del Islam en la antigua Hispania de los visigodos, llamada Al-Andalus por los árabes, este poder político había ido islamizando paulatinamente la sociedad, a un ritmo que no nos es fácil conocer. Esta islamización era, seguramente, más efectiva en las ciudades, centro del poder musulmán, que en las zonas rurales, ya que en los centros urbanos se establecieron los dirigentes de origen oriental y la nueva clase de dirigentes de origen hispánico, los *mawla* o *mawali* convertidos al Islam. Pero las relaciones económicas ciudad-campo eran muy fluidas, de forma que las formas de vida urbanas, cada vez más islamizadas y orientalizadas, también fueron impregnando de formas islámicas orientalizantes las tradicionales costumbres indígenas de toda la sociedad de Al-Andalus.

Las conquistas territoriales cristianas, sobre todo en los siglos X-XII, provocaron éxodos de las clases dirigentes musulmanas y de sus acompañantes así como conversiones al cristianismo de poblaciones rurales aún poco islamizadas, en la parte más septentrional de la península. Pero las grandes conquistas del siglo XII y, sobre todo, del XIII (valle del Ebro, Baleares, Valencia, Murcia, valle del Guadalquivir, Algarve portugués), si bien provocaron el éxodo de gran parte de las clases dirigentes musulmanas hacia el reino musulmán de Granada o a «la otra orilla» —en expresión árabe—, mantuvieron importantes núcleos de musulmanes —los llamados «mudéjares»—, con su religión y cultura propias. Son los antecedentes más directos de los moriscos, que de ellos heredaron el modo de vida islámico.

Esta herencia religiosa y cultural de los musulmanes de Al-Andalus abarcaba todo el ámbito de la vida. Se manifestaba especialmente en las tradiciones religiosas y familiares: ritmo del tiempo vital, costumbres higiénicas y alimenticias, estructura de la familia, leyes de la herencia, etc. Es el origen de todos los elementos de la vida islámica de los moriscos.

Esta islamización de la sociedad peninsular no fue nunca total, porque no todos los hābitantes de los territorios islámicos han de ser necesariamente musulmanes. La religión musulmana tiene previsto en su legislación sobre la sociedad islámica el que «no haya coacción en materia de religión» y que puedan vivir en ella creyentes «monoteístas» (judíos, cristianos y *mayús*), con un estatuto especial. Así pervivieron no sólo comunidades cristianas y judías en las ciudades y en algunas zonas rurales de Al-Andalus (especialmente en la actual Andalucía

oriental y en Córdoba), sino también en diversas zonas montañosas septentrionales (cordilleras cantábricas y pirenaicas), con unos reinos o territorios gobernados por autoridades locales cristianas, consideradas políticamente por los poderes de Córdoba como «súbditos cristianos rebeldes», objeto de expediciones políticas regulares, militares y fiscales, entre los siglos VIII y XI.

Este estatuto «autónomo» de cristianos y judíos en la sociedad musulmana es muy importante en la historia de los musulmanes de Al-Andalus, porque será considerado por mudéjares y moriscos como un modelo y antecedente de la situación que ellos intentarán defender en la sociedad cristiana, cuando no tengan el poder político: formarán «aljamas» o comunidades autogobernadas, mediante el respeto a la autoridad cristiana dominante y el pago de impuestos especiales, o se rebelarán de vez en cuando en las zonas montañosas. A ellos también podría aplicarse, políticamente, la descripción que hace de los cristianos de la Península Ibérica, en el siglo X, el geógrafo oriental Ibn-Háwqal:

> En Al-Andalus hay muchas propiedades agrícolas con miles de personas que no viven de forma urbana. Son hispano-visigodos que siguen la religión cristiana. A veces se rebelan, y algunos de ellos se refugian en castillos. Es difícil someterlos, porque son extremadamente insolentes y rebeldes. Cuando rompen la sumisión es difícil reducirlos, a no ser que se les extermine, cosa que es asunto penoso y largo [2].

Otro elemento importante de la sociedad de Al-Andalus, que tendrá una influencia importante en los moriscos, sus sucesores musulmanes en la península, es el lingüístico. Del bajo latín hablado mayoritariamente antes de la instalación de los musulmanes (además de los territorios vascohablantes del norte) se pasará paulatinamente al árabe, en sus formas coloquial y culta. Ambas lenguas, neo-latín y árabe, convivirán durante siglos, en una dosificación cuyos equilibrios no nos son bien conocidos: el romance de origen latino o «mozárabe» se seguiría hablando durante mucho tiempo en ciertos sectores sociales y palabras de ese origen latino o «mozarabismos» permanecerían fosilizadas en el

[2] Traducción del texto de Ibn-Háwqal *Kitâb sûrat al-ard*, Beirut, 1979, p. 106.

léxico árabe, de la lengua hablada y de la toponimia. Pero la inmensa mayoría de la población de los territorios dominados por el poder político musulmán acabarían monolingües en árabe (evidentemente con algunas familias de origen foráneo, que hablarían también muy minoritariamente el beréber, el castellano-leonés u otras lenguas extranjeras).

Así pasarían esos musulmanes a la sociedad de los cristianos conquistadores romancehablantes, a partir del siglo XII y hasta el XVI, en que muchos serían bilingües, árabe y romance, hablando la «algarabía» y la «aljamía» (la lengua árabe y la no-árabe, según su terminología, que había de pasar al castellano).

Este conjunto de hechos sociales someramente enunciados hacen remontar al Islam de Al-Andalus el origen más remoto y específico de los moriscos, en la península. Son los herederos de los musulmanes andalusíes, tanto en sus estructuras políticas y sociales fundamentales como en su vida religiosa y cultural.

Esta conciencia de origen se expresa especialmente en la denominación que todos esos musulmanes se dan a sí mismos. Son «musulmanes», por su fe en el Mensaje traído por el Profeta Mahoma en Arabia, en el siglo VII. Son «andalusíes» por su patria geográfica, la península de Al-Andalus y su estructura política unitaria del emirato y califato de los siglos VIII al XI y bajo el poder unificador de almorávides y almohades, del XI al XIII. Son también «granadinos», especialmente en la Corona de Castilla, porque el sultanato musulmán de Granada es, entre el XIII y el XV, el representante del poder político islámico de todo Al-Andalus, para todos los musulmanes de la península, estén bajo su jurisdicción territorial o bajo el poder político cristiano.

Por eso los moriscos se consideran —y son considerados por los historiadores de Al-Andalus— como «musulmanes de Al-Andalus», por su origen, o «los últimos musulmanes de Al-Andalus».

Las poblaciones musulmanas sometidas (mudéjares)

Se llama actualmente «mudéjares» a las poblaciones musulmanas de los reinos cristianos peninsulares que se dieron entre los siglos XI (conquista castellano-leonesa de Toledo) y el XVI (obligación de conversión al cristianismo de los musulmanes de las Coronas de Castilla y Aragón).

Se trata de los musulmanes indígenas, es decir, de Al-Andalus y no de los foráneos, esclavos o comerciantes de paso, aunque sean denominados todos por las fuentes contemporáneas «moros» y «sarracenos» (o *sarraïns*). Se les denomina a veces «moros del Rey», porque forman comunidades fiscales o «aljamas de moros». El término «mudéjar» parece que no está documentado hasta finales del siglo XVI [3]. Su aplicación generalizada por los historiadores a los musulmanes bajo poder cristiano data del siglo XIX [4].

El término «mudéjar» se aplica también —con cierto confusionismo— al arte bajomedieval que asimila elementos del arte árabe, tanto en la decoración arquitectónica como en los objetos de arte menores o muebles, especialmente en Aragón, Castilla la Vieja, León y Toledo. Aunque haya artífices musulmanes o mudéjares que intervienen a veces en estas manifestaciones artísticas, es evidente que el sentido de «mudéjar» en el arte no es el sociológico que se va a utilizar en la historiografía de esa población musulmana.

Actualmente es término consagrado entre los historiadores, oponiendo expresamente el término «mudéjares» al de «moriscos» [5]. Designa en realidad al mismo grupo social étnico-religioso de origen musulmán y árabe en la sociedad cristiana, pero con una importante diferencia: los mudéjares son oficialmente musulmanes en esa sociedad, mientras que los moriscos son oficialmente cristianos. Esta diferencia es evidentemente de origen cristiano, porque para los moriscos sólo el contexto sociológico había cambiado, permaneciendo ellos idénticamente musulmanes, aunque hubieran tenido que adaptarse en su comportamiento a las nuevas circunstancias sociales de su entorno cristiano.

Se ve, pues, que los mudéjares son el precedente más directo de los moriscos, de forma que es difícil comprender a éstos sin referencia a sus antecesores mudéjares en la sociedad cristiana.

[3] Ver R. Dozy, *Suppléments aux dictionnaires arabes*, Leiden, 1881; Beirut, 1968, t. 1, p. 425. No está documentado en castellano hasta finales del siglo XVI, según J. Corominas-J. A. Pascual, *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, Madrid, 1981, t. IV, p. 179. En un diccionario de árabe granadino de principios del XVI, se le traduce sencillamente por *tributarium*.

[4] J. Corominas-J. A. Pascual, *op. cit.*, t. I, p. 177.

[5] Ver, por ejemplo, los repertorios bibliográficos de Paz Fernández, ya mencionados.

La palabra «mudéjar» es un arabismo, es decir, que es una palabra castellana de origen o etimología árabe. Proviene de la raíz árabe *d-y-n,* que tiene un sentido general de «permanecer», «estar arraigado». El participio *mudayyan* se puede traducir por «aquel a quien se ha permitido quedarse» en territorio cristiano, mediante el pago de un tributo, por lo que en un diccionario árabe-latino granadino de principios del siglo XVI se traducirá por *tributarium* [6].

Es significativo que los escritores árabes, cuando tratan de esos musulmanes bajo poder cristiano, les mencionen añadiendo el epíteto *ad-dâ'ifîn* («los débiles»). Esto indica cómo, según el derecho musulmán, viven una situación jurídico-política «anormal», ya que la situación normal del musulmán —según el Corán y la práctica del Profeta Mahoma con los primeros musulmanes— es la de vivir en una sociedad gobernada por musulmanes, encargados de mantener el orden islámico y de defender el derecho de los buenos musulmanes. Esta tutela política, esencial en el Islam, no está suficientemente salvaguardada en una sociedad gobernada por los cristianos.

Pero la situación de estos «débiles» estaba prevista por el derecho musulmán, que les aplicó ciertas normativas, glosadas por los juristas. Éstos se basaban en el modelo de situaciones que se dieron en tiempos del Profeta, con los que tuvieron que huir a Taif o a Abisinia, cuando las primeras persecuciones de La Meca.

Parece que las primeras normas se hicieron para viajeros musulmanes —especialmente comerciantes— que tenían que permanecer durante años en territorios no-islámicos [7]. La conquista de Sicilia por los normandos, a finales del siglo XI, con permanencia de muchos musulmanes, y las sucesivas conquistas cristianas en la Península Ibérica, provocaron nuevos estudios jurídicos de su situación, con opiniones a veces opuestas [8]. Pero es significativo el olvido en que estos musulmanes

[6] Ver R. Dozy, *op. cit.*, t. I, p. 425.

[7] Excelentes estudios de L. Sabbagh, «La religion des Moriscos entre deux fatwas», *Les Morisques et leur temps,* 43-56, A. M. Turki, «Consultation juridique d'Al-Imam Al-Mâzar sur le cas des musulmans vivant en Sicile sous l'autorité des normands», *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, 1984, 691-704; F. Maillo Salgado, «Consideraciones acerca de una fatwà de Al-Wansarisi», *Studia Historica*, III/2, 1985, 181-191; H. Bouzineb, *Respuestas de jurisconsultos magrebíes en torno a la inmigración de musulmanes hispánicos*, en prensa.

[8] Ver *supra*, nota 6.

cayeron para la sociedad musulmana, que les consideraba generalmente perdidos para el Islam: el gran escritor valenciano Ibn-Al-Abbar, autor de muchos libros para mantener viva la memoria del Al-Andalus islámico, no tiene una sola línea para los centenares de miles de musulmanes que habían quedado en territores valencianos, que él había abandonado con la conquista de Jaime I, en 1238 [9].

Los mudéjares han sido objeto de pocas obras generales [10], seguramente por la amplitud del tema —que abarca muchos siglos—, por la variedad de situaciones en que vivieron en las diversas regiones de la península y por la dispersión y carácter fragmentario de la documentación. En cambio, hay buenas monografías regionales, especialmente por lo que se refiere al conjunto de la Corona de Castilla [11], al recién conquistado reino de Valencia del siglo XIII [12] o al conjunto de la Corona de Aragón del XIV [13].

En realidad, se sabe muchísimo más sobre los moriscos del siglo XVI que sobre los mudéjares del XI al XVI. Esta diferencia cuantitativa lo es sobre todo cualitativa y es debida, precisamente, a la diferencia del estatuto social de mudéjares y moriscos, musulmanes marginales todos pero diversamente considerados en la sociedad cristiana en la que estaban insertos.

En efecto, los mudéjares tienen autorización oficial para practicar su religión y regirse por sus propias leyes y autoridades. Así es como aparecen en la documentación cristiana —que es la que mayoritaria-

[9] Ver conclusiones de M. de Epalza, «La caiguda de València i altres caigudes d'Al-Andalus, segons l'obra en prosa d'Ibn-Al-Abbar», *Ibn Al-Abbar i el seu temps*, València, 1990, p. 40.

[10] Ver el viejo trabajo de I. de las Cagigas, *Minorías étnico-religiosas de la Edad Media española: Los Mudéjares*, Madrid, 1948, 572 pp., o el más antiguo aún de A. de Circout, *Histoire des mores mudéjares et des morisques ou des Arabes d'Espagne sous la domination des Chrétiens*, París, 1846, reimpresión, Richmond, 1972, que tuvieron el mérito de llamar la atención sobre el estatuto particular de estos musulmanes en la sociedad cristiana hispánica.

[11] Ver F. Fernández y González, *Estado social y político de los mudéjares de Castilla considerados en sí mismos y respecto de la civilización española*, Madrid 1866, 1985, y M. A. Ladero Quesada, *Los mudéjares de Castilla en tiempo de Isabel I*, Valladolid, 1969, 379 pp.

[12] Ver R. I. Burns, *Muslims, Christians and Jews in the Crusader Kingdom of Valencia: Societies in symbiosis*, Cambridge, 1984, 363 pp., y otras muchas publicaciones.

[13] Ver M. T. Ferrer i Mallol, *Els sarraïns de la Corona Catalano Aragonesa en el segle XIV. Segregació i discriminació*, Barcelona, 1987, 427 pp., y otros trabajos.

mente se nos ha conservado— casi exclusivamente en sus relaciones con la sociedad cristiana (fiscalidad, conflictos, comercio, etc.) y no en su vida interna.

En cambio, con la conversión forzosa de principios del XVI, los moriscos serán considerados como cristianos y vigilados en su fe y prácticas por el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición, que generará abundante documentación sobre personas, familias, creencias y actividades. Esto explica en gran parte —con el hecho documental de que a medida que avanza la Edad Media y por supuesto la Moderna hay más documentación escrita y se conserva mejor— el que se sepa mucho más sobre los moriscos que sobre los mudéjares. La simple relación numérica, en unas bibliografías recientes sobre ambos grupos, lo muestra claramente: 349 títulos para los musulmanes mudéjares, para más de cuatro siglos, y 765 títulos para apenas un siglo de moriscos cripto-musulmanes y para sus poco documentados descendientes en el exilio [14].

Pero esta diferencia en el tratamiento historiográfico no modifica en nada la identidad fundamental y la similitud de problemas que tienen esas comunidades islámicas. Estos problemas se reducen al mantenimiento de su fe islámica y de sus costumbres y lengua de origen árabe y oriental, que les diferencian de su entorno cristiano, mientras van asimilando cada vez más valores culturales de esa sociedad cristiana, europea y romancehablante.

Mudéjares y moriscos están inmersos en un importante proceso de aculturación, que les hace muy originales y diferentes de los demás musulmanes —incluidos sus antepasados andalusíes— y de los cristianos de la sociedad hispánica. Ese proceso de aculturación no debería interpretarse a partir de los parámetros de esas dos sociedades —la andalusí y la hispana—, como un hibridismo o sincretismo cultural debido a una decadencia, con lo que supone de descalificación negativa. Habría que interpretarlo como un movimiento creador, original, que asimila o tiene elementos de ambas civilizaciones, con unas dosificaciones de elementos muy bien jerarquizados, cuya estructura lógica conviene analizar teniendo en cuenta las circunstancias de tiempo y lugar.

[14] Ver *supra* (trabajos bibliográficos de Paz Fernández, ya citados).

Hay dos temas de investigación que pueden ser los ejes para comprender la estructura y el carácter creador de esta aculturación de los mudéjares en la sociedad hispana medieval: son la «aljama» y lo «aljamiado» [15].

A pesar de su aparente semejanza en castellano, «aljama» y «aljamiado» son dos conceptos muy diferentes, que vienen de dos palabras árabes que tampoco tienen ninguna relación entre sí.

La palabra «aljama» designa a una comunidad. Viene de una voz árabe, de la raíz *y-m-*, que tiene el sentido general de «reunir». La palabra *yamâ'a* o «grupo» es el origen etimológico de «aljama», palabra que aparece documentada en castellano en el siglo XIII y que se da igualmente en portugués y en catalán [16]. Los cristianos lo aplican tanto a las comunidades de musulmanes como de judíos. Dado que su significado en árabe corresponde a lo que esta denominación designa en romance, es muy probable que los musulmanes utilizaran también *yamâ'a* para designarse como grupo, a nivel local o a niveles más altos, de región o estado, como lo utilizaban los cristianos.

En cambio la voz «aljamía» designa a cualquier lengua que no es el árabe. Es un concepto lingüístico derivado de un concepto étnico: los *a'yâm* son para los árabes los extranjeros, y el adjetivo masculino *a'yamî* significa simplemente «extranjero, no árabe», sentido que aparece en el Corán, en tres versículos o aleyas (6, 103/105; 26, 198; 41, 44). De ese adjetivo nacerá el femenino *a'yamiyya,* que aplicado al femenino *luga* («lengua») designará a la «aljamía» como lengua extranjera o no árabe, como opuesta a la lengua árabe (la *'arabiyya,* que ha dado en castellano «algarabía»). Así es como «aljamía» y «algarabía» son dos arabismos que se diferencian y oponen: desde el punto de vista de los musulmanes arabófonos, ellos hablan el árabe y los demás la aljamía, mientras que desde el punto de vista de los cristianos castellanohablantes, los musulmanes hablan una algarabía ininteligible que es el árabe y escriben en escritura aljamiada la lengua romance.

[15] He tratado sobre la importancia de estos dos elementos especialmente en M. de Epalza, «Les morisques, vus à partir des Communautés Mudéjares précédentes», *Les Morisques et leur temps*, 29-41; «L'identité onomastique et linguistique des morisques», *Religion, Identité...*, t. I, pp. 269-279.

[16] Corominas-Pascual, *op. cit.*, I, 1980, 177.

A partir de estas precisiones conceptuales y etimológicas, se puede calibrar mejor por qué la aljama y lo aljamiado estructuran lo más positivo y original de la comunidad mudéjar hispánica, en lo que va a legar a sus sucesores los moriscos.

La aljama significa la permanencia del Islam, para estos musulmanes que han perdido el poder político en su tierra natal. Forma como un pequeño «Estado en el Estado», donde las leyes y costumbres del Islam se guardan y protegen, para todos los individuos que componen la aljama. Esa aljama, al mismo tiempo que «reúne» a los musulmanes, les controla para que crean y cumplan como musulmanes, como lo hace en tierras islámicas la autoridad política. Su autoridad es el alfaquí, sustituyendo al cadí y a las autoridades militares de los territorios musulmanes. Tiene la ciencia del comportamiento islámico y la autoridad que esto le da en la comunidad. Los cristianos piensan que la cohesión islámica de los mudéjares y, sobre todo, de los moriscos se debe a los alfaquíes [17], pero en realidad éste no es más que la personificación concreta de la fuerza cohesiva religiosa de las aljamas.

La aljama simboliza la identidad y la continuidad islámica de los mudéjares. Esta institución musulmana desaparecerá oficialmente con los moriscos, sustituida a veces por los «consejos» de los «cristianos nuevos de moros», a efectos especialmente fiscales. Pero la estructura invisible y vertebradora de la aljama permanecerá a lo largo de todo el período morisco, como elemento de fidelidad a su identidad islámica de esa sociedad musulmana perseguida precisamente por su islamismo. La persecución específica contra los alfaquíes es en realidad una persecución contra la aljama como conciencia de identidad de esos criptomusulmanes en la sociedad cristiana.

Esta perspectiva de la aljama como elemento fundamental de la vida de los mudéjares no ha sido aún estudiada suficientemente. Los meros datos documentales recogidos por las fuentes cristianas sólo dan la dimensión exterior de estos grupos islámicos. Su vida interna ha de estudiarse a partir de parámetros islámicos, especialmente de los pocos textos en que esos musulmanes se expresan, la llamada «literatura alja-

[17] Ver, por ejemplo, la documentación presentada por J. Martínez Valls, «Los alfaquíes del obispado de Orihuela en 1587», *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes*, Alicante, 3, 1986, pp. 95-101.

miado-morisca». Pero tampoco esto basta, porque la aljama es una institución tan original en el conjunto de la historia del Islam, por su amplitud y duración en la sociedad hispánica, que no es fácil conocer sus elementos y estructurarlos en su interna coherencia.

Si la aljama es la institución islámica que explica la permanencia de la sociedad mudéjar, lo aljamiado es un fenómeno lingüístico que expresa su aculturación en los parámetros de la sociedad hispana.

El fenómeno lingüístico de asimilación de elementos latinos o neolatinos es antiguo, en los árabehablantes de Al-Andalus, desde su llegada en el siglo VII. La lengua árabe adoptó numerosas palabras provenientes del latín, tanto en su léxico hablado y escrito (por ejemplo, en vocabularios especializados de medicina y botánica), como en onomástica antroponímica y toponímica. Son los «mozarabismos», préstamos del latín o de las lenguas romances, que no indican necesariamente que haya una lengua mozárabe viva contemporánea a esos nombres, al igual que los arabismos actuales en castellano no indican que el árabe sea lengua viva en España.

Los musulmanes de Al-Andalus usaron, pues, la lengua mozárabe en los primeros siglos de su historia árabe y hasta transcribieron palabras de esa lengua neolatina en escritura árabe y hasta frases enteras en documentación medieval cuando tenían que conservar por escrito —en su alfabeto, el árabe— lo que entendían oralmente en romance. Pero el fenómeno de la literatura aljamiada, de los textos generalmente religiosos en romance aunque con escritura árabe, es muestra de una aculturación mucho más profunda.

En efecto, los textos en romance (castellano, aragonés, catalán) de los musulmanes no son sólo un ejercicio lingüístico. Tratan en general de temas religiosos islámicos. Ahora bien, es sabido que el tradicional tratamiento de esos temas se hace en lengua árabe, la lengua del Corán y la lengua de cultura de Al-Andalus y de la sociedad musulmana del Occidente musulmán. Nunca a lo largo de los muchos siglos de su historia en Al-Andalus y el Magreb los musulmanes utilizaron otra lengua que el árabe para escribir sobre temas religiosos, aunque sí las utilizaran en el trato familiar corriente. Sólo el fundador del movimiento reformista almohade intentó expresarse por escrito en beréber, lengua hablada mayoritariamente en el Magreb. Pero el intento falló totalmente. Esa lengua, hablada hasta aún hoy en día por millones de magrebíes, no se escribe casi nunca, ni siquiera en caracteres árabes. En cam-

bio, los escritos de los mudéjares y de los moriscos en lengua romance duran casi dos siglos, de mediados del XV hasta mediados del XVII, ya en el exilio [18].

La peculiaridad específica de estos escritos islámicos en lenguas románicas es que están escritos en caracteres árabes, con un sistema de transcripción bastante estructurado y constante. Es la escritura llamada «aljamiada», cuando en realidad el adjetivo se refería etimológicamente sobre todo a la lengua, la «no-árabe».

El primer escrito fechado en sí mismo y no sólo por criterios filológicos discutibles es el *Breviario Sunní*, del alfaquí de Segovia Içe de Gebir, también colaborador del futuro cardenal franciscano Juan de Segovia en la traducción trilingüe del Corán [19]. Lo escribió en 1462 [20]. Una convergencia de argumentos señala a ese muftí castellano y a sus inmediatos discípulos como el inicio de la literatura aljamiado-morisca, como indicó ya Harvey [21].

Içe de Gebir tenía la experiencia de traducir del árabe al castellano los conceptos islámicos, por su labor con el Corán. Debió comprender las posibilidades que ofrecía la lengua castellana para expresar los conceptos islámicos, pero también los peligros de dejar esta traducción a

[18] Ver una visión general en A. Galmes de Fuentes, «El interés literario en los escritos aljamaido-moriscos», *Actas del Coloquio internacional sobre literatura aljamiada y morisca*, pp. 189-208, y «La literatura aljamiado-morisca, literatura tradicional», *Les morisques et leur temps*, pp. 13-27; M. de Epalza, «Le lexique religieux des Morisques et la littérature aljamiado-morisque», *Les Morisques et l'Inquisition*, pp. 51-64, y especialmente en la introducción del libro de L. F. Bernabé Pons, *El Cántico espiritual del morisco hispanotunecino Taybili*, Zaragoza, 1988, pp. 5-26.

[19] Ver D. Cabanelas Rodríguez, «Juan de Segovia y el primer Alcorán trilingüe», *Al-Andalus*, XIV, 1949, pp. 149-173, y *Juan de Segovia y el problema islámico*, Granada, 1965.

[20] El *Breviario Sunní* o *Breviario Segoviano* ha sido editado en *Memorial Histórico Español*, t. V, Madrid, 1853, pp. 247-510. Lleva el título explícito siguiente: «Suma de los principales mandamientos y devadamientos de la Ley y Çunna, por don IÇe de Gebir, alfaquí mayor y muftí de la aljama de Segovia, año de 1462». Hay varios ejemplares manuscritos de este texto y una probable adaptación al catalán de su contenido, recientemente hallado y transcrito por Vicente Pons y editado por Carmen Barceló, *Llibre de la Çuna e Xara*, Córdoba, 1989 (las afirmaciones de que está traducido del árabe y que es de principios del siglo XV son altamente improbables).

[21] En su tesis doctoral «The literary Culture of the Moriscos (1497-1609). A Study based on the extant Manuscripts in Arabic and Aljamía», Universidad de Oxford, 1958. Abundo en esta argumentación en *op. cit., supra*, nota 18, pp. 10-14.

la mera tradición oral de los musulmanes castellanohablantes, personas generalmente poco seguras en la ortodoxia islámica o no suficientemente cultas en ambas lenguas. De ahí la necesidad de fijar esos textos por escrito.

La necesidad de tener textos en castellano se justificaba porque la mayoría de los musulmanes de Castilla la Vieja ya no hablaban el árabe y se encontraban sumergidos en un ambiente castellanohablante pujante:

> Y porque los moros de Castilla con grande subjección y apremio grande y muchos tributos, fatigas y trabajos han descaeçido de sus riquezas y han perdido las escuelas del arábigo, y para reparo de esos daños muchos, amigos míos trabaron de mí, especialmente los honrado repartidos, los cuales con tan gran clemencia me rogaron que quisiese en romance recopilar y traducir tan señalada escritura de nuestra santa Ley y Çcunna, de aquello que todo buen moro debe saber y ussar... [22].

Ésta fue la razón principal para escribir en romance. Pero el muftí de Castilla invoca otras dos razones: la instancia de un cardenal —seguramente Juan de Segovia— para poder conocer el Islam, y la experiencia de su viaje a Oriente, donde pudo saber perfectamente que los turcos otomanos, que acababan de conquistar Constantinopla en 1453, utilizaban también una lengua no-árabe o aljamiada, con escritura árabe:

> ...porque no sin grande causa desamparé mi nación para las partes de Levante: por la cual causa me puse a sacarlo en esta lengua castellana, animado de aquella alta autoridad que nos manda y dice que toda criatura que alguna cosa supiere de la Ley lo debe mostrar a todas las criaturas del mundo en lenguaje que lo entiendan, si es posible [23].

Ambas razones parecen complementarias de una finalidad mucho más profunda: el deseo de islamizar la lengua castellana, expresándose en esa lengua no-árabe sin temor a debilitar por ello su fe musulmana

[22] *Breviario Sunní*, pp. 248-249.
[23] *Idem*, p. 248.

y con la esperanza de que así la propia sociedad hispánica podría convertirse un día al Islam y convertirse en pujante poder islámico, como los turcos con su lengua aljamiada. La curiosidad del cardenal animaría el espíritu proselitista del muftí y el ejemplo otomano le daría la garantía religiosa para emprender esta labor religiosa y lingüística.

El escribir en romance no fue una iniciativa espontánea, como podía ser el hablarlo. Fue una acción muy meditada, para ajustarse a la ortodoxia islámica. Fue una acción «normativa», para preservar con unos textos de ortodoxia controlada la ortodoxia de los relatos y enseñanzas orales en castellano [24]. Con la autoridad del modelo ortodoxo de la lengua turca, aljamía no-árabe pero escrita en escritura árabe, y la autoridad personal del muftí de Segovia, perfecto bilingüe y conocedor oficial de la ortodoxia islámica, pudo nacer esta corriente de textos aljamiados —con escritura árabe o latina—, que había de durar dos siglos, dentro de las letras hispánicas y del conujunto de la producción escrita de los pueblos islámicos.

Se puede afirmar que la población musulmana mudéjar, a finales del siglo xv, formaba un grupo social específico pero integrado en la sociedad hispánica. Tenían un estatuto jurídico reconocido, con una estructura social islámica que protegía su originalidad, con las aljamas. Tenían una cultura propia asimilando sus tradiciones islámicas y la lengua y formas de vivir de los hispanos, sin abandonar las propias. Tenían sobre todo una identidad específica, que les daba su fe islámica.

Porque el paso sociológico, que les hubiera hecho desaparecer como grupo, era doble: el exilio a tierras islámicas y la conversión al cristianismo. Ambos fenómenos de desaparición de musulmanes mudéjares están documentados [25], pero en pequeñas cantidades, como un goteo a lo largo de los siglos medievales. Podían haber mantenido su densidad demográfica, variable según los territorios de los reinos his-

[24] Ver M. de Epalza, «Un manuscrito narrativo normativo árabe y aljamiado: problemas lingüísticos, literarios y teológicos de las traducciones moriscas, *La littérature aljamiado-morisque...*, 35-45 (notas en el texto árabe, pp. 39-47).

[25] Ver, para el siglo xiv, M. T. Ferrer i Mallol, *Els sarraïns...*, pp. 63-83 («El proselitisme cristià i els conversos») y pp. 147-210 («L'emigració a països sarraïns»). Ejemplo documentado de alfaquí aragonés que viaja al Magreb para preparar su emigración y vuelve para llevarse a su familia, en M. de Epalza, «Dos textos moriscos bilingües (árabe y castellano) de viajes a Oriente (1395 y 1407-1412)», *Hesperis-Tamuda*, Rabat, XX-XXI, 1982-83, pp. 61-63 (texto árabe) y pp. 101-106 (texto castellano).

pánicos. Podían así haber llegado, como minoría específica, hasta la España del siglo XX.

Pero dos fenómenos van a modificar radicalmente la situación social de los mudéjares: la conquista del reino musulmán de Granada a finales del siglo XV y las conversiones forzosas de principios del siglo XVII.

Los granadinos conquistados

El reino de Granada era, desde el siglo XIII, el único territorio de soberanía musulmana que quedaba en la Península Ibérica. Su soberano, de la dinastía de los Banu-Nasr o nazaríes, era la cabeza visible del Islam de Al-Andalus. En Granada se reconocían todos los musulmanes mudéjares, que se hacían denominar «andalusíes» o «granadinos» (también «tagarenos» o «zegríes», gentes de la frontera del Islam), cuando estaban fuera de la península [26].

El Reino de Granada ocupaba las zonas montañosas de la actual Andalucía Oriental, desde las serranías de Ronda y Málaga hasta los límites murcianos de Almería, con la vega de Granada y la Sierra Nevada como centro y con una larga y estrecha costa, de Málaga y Almería, que le permitía relacionarse constantemente con el vecino Mágreb islámico. Estaba muy poblado, desde el siglo XIII, por ser destino de inmigración de muchos musulmanes de los territorios ocupados por los cristianos, muchas veces como paso para una emigración al Norte de África o a Oriente Medio.

Se ha considerado al Reino de Granada como un «reino mudéjar», por los pactos que tenía que hacer con los soberanos cristianos, especialmente con los de la Corona de Castilla y León y con la de Aragón, buscando equilibrios políticos entre los reinos cristianos peninsulares y los reinos musulmanes magrebíes de Fez, Tremecén (Tilimsán) y Túnez-Bujía. Una tupida red de fortalezas cubría el territorio del Reino de Granada, para evitar expediciones o correrías de magrebíes pero so-

[26] M. A. Ladero Quesada, *Granada. Historia de un país islámico (1232-1571)*, Madrid, 1979 y otras ediciones; R. Arie, *L'Espagne musulmane au temps des Nasrides (1232-1492)*, París, 1973 y 1990.

bre todo de cristianos, siempre amenazadores. Las ingentes sumas que tenían que acumular los granadinos para «pagar la paz», con bastante regularidad, a los soberanos de la Corona castellano-leonesa (y que éstos consideraban tributos feudales, creadores de dependencia política) provocaron una economía de super-producción, especialmente de productos de lujo como la seda, el azúcar y otros productos de exportación comercial. La sociedad granadina de los siglos XIII al XV puede considerarse como una sociedad muy viva, agitada por numerosos movimientos culturales (literarios, artísticos, místicos, etc.), dentro de una evidente ortodoxia religiosa, ya que representaban el poder islámico de todo Al-Andalus, con la ilusión de que algún día recuperarían y ampliarían los dominios del Islam, en la península y hasta más allá de sus límites geográficos.

Este equilibrio político se vio truncado por la acción conquistadora de los soberanos de Castilla y Aragón, Isabel I y Fernando II, los Reyes Católicos, a finales del siglo XV. Tras una guerra de casi una década, durante la que fueron ocupando una a una las ciudades del Reino nazarí de Granada, obtuvieron la rendición de la capital, al inicio de 1492 [27].

La desaparición del último Estado musulmán de la Europa occidental tuvo un eco muy grande, tanto en el mundo cristiano como en el islámico, semejante al de la toma de Constantinopla por los musulmanes, cuarenta años antes. Iba a tener muchas consecuencias para todos los mudéjares y para los futuros moriscos peninsulares.

La primera consecuencia fue la emigración al Magreb vecino de numerosos musulmanes granadinos, que reforzaron las estructuras urbanas de la sociedad magrebí. La reconstrucción de Tetuán, que había sido arrasada por los cristianos casi un siglo antes, es un símbolo de la acción de estos andalusíes emigrados.

Por otra parte, la integración de una importante masa de musulmanes no hispanizados (en lengua, costumbres, etc.) en la sociedad cristiana hispánica alteró el paulatino ritmo de asimilación de los mudéjares. Su reciente incorporación al mundo político-social de los cristianos provocó en muchas de sus nuevas autoridades político-religiosas

[27] Ver J. Caro Baroja, *Los moriscos del Reino de Granada*, Madrid, 1957, 13-14, y detalles de cronistas contemporáneos.

una reacción muy fuerte, por su radical diferencia cultural. A esto siguió una acción de integración muy brusca, que pretendía eliminar radicalmente toda diferencia, especialmente la religiosa, supuesta fuente de todas las demás.

La supresión del estatuto de mudéjar, vigente en los territorios hispánicos (Castilla-León, Aragón, Navarra) desde hacía cuatro siglos, y la consecuente desaparición del respeto y reconocimiento a la identidad islámica de los creyentes en el Islam en la sociedad cristiana fueron la consecuencia más importante de la conquista del Reino de Granada, a los pocos años de la desaparición de ese poder político musulmán en la península.

Las conversiones forzadas de principios del XVI

La conquista del Reino de Granada y, especialmente, las capitulaciones de su capital marcan el inicio de una etapa nueva en las relaciones de los musulmanes peninsulares con las autoridades cristianas. Estas relaciones no se basarán en el antiguo pacto mudéjar de los «moros» y «sarracenos» medievales, tanto en las minorías de la Corona de Castilla, como en las zonas más pobladas de la Corona de Aragón (Aragón, Valencia, valle del Ebro catalán) o en la Ribera, en el Reino de Navarra. Se crea una relación nueva, que irá modificándose rápidamente a principios y a lo largo del XVI, influyendo desde Granada en el porvenir de todos los demás musulmanes de la península.

El punto fundamental de las modificaciones de los estatutos fue precisamente la obligación de la conversión al cristianismo.

> Desde la conquista hasta 1499 corren unos años en los que los granadinos viven a tenor de lo capitulado. Parece claro que fue voluntad de la Corona respetar los compromisos contraídos... El cumplimiento se refería no sólo a las disposiciones favorables a la comunidad mudéjar, sino también a aquellas otras clásusulas que disminuían sus antiguas facultades [28].

[28] M. A. Ladero Quesada, *Granada después de la conquista. Repobladores y mudéjares*, Granada, 1988, 174.

La convivencia, en barrios separados de Granada, de musulmanes y pobladores, según la fórmula tradicional «mudéjar», «se acabó con la vida de los viejos», según Diego Hurtado de Mendoza, refiriéndose al primer arzobispo de Granada fray Hernando de Talavera y al primer alcaide y capitán general conde de Tendilla [29].

El cambio se dio por diversas sublevaciones de los barrios en los que habían sido concentrados los musulmanes. Pero fue la expeditiva política de conversiones de fray Francisco Jiménez de Cisneros, a partir de 1499, con bautismos en masa, la que modificó radicalmente la situación de esos musulmanes.

La campaña de bautismos, ciertamente forzados, se inició en la capital y fue afectando a todas las ciudades del Reino de Granada, a partir de 1500. En 1502, todos los musulmanes de la Corona de Castilla tuvieron que bautizarse. La opción del exilio apenas se dio en esos decretos, pero fueron seguramente muchos los musulmanes que huyeron de sociedad tan intolerante con su fe.

El bautismo no era sólo un acto litúrgico cristiano: suponía un nuevo estatuto social. Al ser legalmente cristianos, esos «cristianos nuevos» caían bajo la jurisdicción del Tribunal de la Inquisición, que podía indagar sobre su comportamiento y, especialmente, hacerles procesar y condenar si se apartaban de las creencias y prácticas cristianas.

No valía objetar que los bautismos y las conversiones eran forzosas y, por tanto, no libres e inválidos, según la teología cristiana. Porque esa misma teología daba por supuesto que cierta presión social no suprimía la libertad: los musulmanes que no se resistían hasta la muerte a la conversión —idea cristiana del «martirio»— es que habían aceptado con suficiente libertad la conversión y el bautismo, lo que hacía válido este sacramento y justificaba que se les tratara en adelante como cristianos, aunque se actuara con benevolencia ante la falta de educación cristiana de esos musulmanes.

Una Junta de la Inquisición, reunida en Madrid en 1524, argumentaba que «al recibir el Bautismo estaban en su juicio natural y no beodos ni locos, y quisieron de su voluntad recibirlo» [30]. Era no com-

[29] Ver *supra*, nota 27.

[30] F. Boronat y Barrachina, *Los moriscos españoles y su expulsión*, Madrid, 1901, I, 134.

prender que la ley islámica de la *taqiyya* o del *qitmán* obliga al musulmán a disimular su fe en caso de peligro importante; sólo se autoriza el «martirio» hasta la muerte en el caso de la guerra religiosa «en el camino de Dios», en defensa legítima de la comunidad musulmana [31].

Este equívoco estuvo siempre en la raíz del problema religioso de los moriscos en la sociedad hispánica: eran considerados por los cristianos como «malos cristianos», mientras que ellos seguían siendo musulmanes en su corazón, generalmente sin más adhesión a la fe cristiana que la exterior necesaria para sobrevivir en esa sociedad tan represora contra los malos cristianos como intolerante con los que no eran cristianos. La ambigüedad de esa situación explica todo el estatuto religioso y social de los moriscos o criptomusulmanes hispánicos, a lo largo del siglo XVI y principios del XVII [32].

El proceso de conversiones y sus consecuencias en la Corona de Castilla, iniciado en Granada en los primeros años del siglo XVI, se repitió con nuevas circunstancias en la Corona de Aragón veinte años más tarde, partiendo de unas sublevaciones populares valencianas, con reivindicaciones gremiales y antiseñoriales, las Germanías de 1521 y 1522.

Los *agermanats* atacaron a muchos musulmanes mudéjares, súbditos y protegidos de los señores feudales, y realizaron bautismos forzados en masas. Cuando fueron derrotados, el problema de la validez de aquellos bautismos enfrentó a eclesiásticos y a señores partidarios de los musulmanes. Un decreto de fines de 1525 obligó, finalmente, a recibir el bautismo a todos los musulmanes «mudéjares» de la Corona de Aragón, y no sólo a los valencianos. Este decreto se matizó con una concordia pactada entre 1526 y 1528, en que se retrasaba para fechas ulteriores algunas de las consecuencias del bautismo: no podrían ser encausados por la Inquisición, conservarían su lengua y costumbres vestimentarias, etc. El no caer bajo la jurisdicción inquisitorial era una reivindicación constante de los musulmanes obligados a convertirse al cristianismo: invocaban un período necesario para ajustarse a la orto-

[31] Ver L. Cardaillac, *Moriscos y cristianos...*, pp. 85-98.

[32] Ver M. de Epalza, «Principes chrétiens et principes musulmans face au problème morisque», *Les Morisques et l'Inquisition*, París, 1990, pp. 37-50.

doxia cristiana, para evitar que se indagara sobre su verdadera fe, con tan gran peligro de su vida y posesiones [33].

A lo largo del siglo XVI-XVII, hasta la gran expulsión final de 1609-1614, la pretensión de las autoridades e instituciones cristianas de vigilar el comportamiento religioso de los moriscos será cada vez más agobiante y quisquillosa, afectando a cualquier signo de «diferencia», que podría ser signo de islamismo, desde los alimentos a la forma de celebrar las fiestas. Pero todas esos enfrentamientos provienen del equívoco inicial de la conversión forzada y del bautismo inválido, aceptado por los musulmanes para salvar lo salvable de su situación en la sociedad hispana mayoritariamente cristiana y poco propensa a admitir disidencias religiosas [34].

[33] Ver R. García Cárcel, *Herejía y sociedad en el siglo XVI. La Inquisición en Valencia. 1530-1609*, Barcelona, 1980, pp. 25-33.

[34] Ver L. Cardaillac, *op. cit.*

II

DISTRIBUCIÓN SOCIO-GEOGRÁFICA DE LOS MORISCOS

Hacer una demografía de la población morisca, a lo largo del siglo XVI y hasta su expulsión general de principios del siglo XVII, sería hacer la historia entera de esta minoría y de sus avatares en la sociedad española [1]. No es el objetivo de este libro de temática general. Pero sí conviene mostrar las diferencias de implantación en los diversos territorios hispánicos. Hay que tener en cuenta que aún queda mucha documentación por explotar, para este estudio, y que hay cada vez más investigaciones locales que permiten matizar las afirmaciones generales. Es quizás en este campo en donde más posibilidades hay de análisis puntuales y de síntesis integradoras para la Moriscología, en los próximos años.

Las fuentes generales adolecen de graves imprecisiones, pero son suficientemente numerosas y amplias como para hacer una síntesis, como la que hizo Henri Lapeyre en su fundamental trabajo sobre la geografía de la España morisca [2]. Es la base de los siguientes trabajos, que han perfeccionado su obra. A partir de las listas de embarque de la expulsión, puede remontarse al menos un siglo y medio, por medio de censos fiscales, estadísticas eclesiásticas, informes sobre desarmes y otras fuentes locales, que se complementan, corrigen y equilibran mutuamente, sin llegar a la precisión que se tiene para otras realidades sociales de la época.

[1] Ver B. Vincent, «Demografía morisca», en A. Domínguez Ortiz, *Historia de los moriscos*, pp. 77-90.

[2] H. Lapeyre, *Géographie de l'Espagne morisque*, París, 1959, traducido en *Geografía de la España morisca*, Valencia, 1986.

Bernard Vincent ha expresado muy bien el problema con el que se enfrentan los investigadores en población morisca:

> Queda una duda que es preciso formular y que no es de poca envergadura. ¿Qué se entendía bajo la denominación de *moriscos* en los recuentos? ¿Cómo eran definidos por las autoridades y el pueblo cristiano? Cuestión importante y, curiosamente, olvidada por los historiadores. ¿Se aplicaban criterios étnicos, religiosos o culturales? El problema es muy complejo sobre todo por el hecho de que los moriscos eran todos oficialmente cristianos [3].

El hecho de que la sociedad hispana pretendiera asimilar esos «cristianos nuevos de moros» a la sociedad cristiana en general hacía que muchas autoridades quisieran hacer olvidar el pasado islámico de los individuos de ese origen (sobre todo en ciertas documentaciones municipales y episcopales). También los mismos moriscos tenían muchas veces interés en disimular su origen, en una sociedad que discriminaba fácilmente a las personas por su casta, y lo lograban cuando no había rasgos culturales que les diferenciaran de los hispanos cristianos viejos.

La movilidad de muchos moriscos —especialmente en oficios de arrieros y vendedores ambulantes— facilitaba el pasar desapercibidos y el no figurar como moriscos en la documentación. Aun en poblaciones moriscas estables, la documentación no suele mencionar el origen musulmán de los individuos, a no ser la Inquisición, que encausaba a los moriscos precisamente por sus «delitos» religiosos.

Otro problema general afecta al conocimiento de la demografía de los moriscos: la cuantificación de las unidades familiares que las fuentes contabilizan por hogares, fuegos, casas, familias, etc. Aunque las estadísticas globales suelen confirmar que cada unidad corresponde a una media de 4,5 ó 5 individuos —y así se suele generalmente contabilizar en los estudios de los historiadores—, se puede razonablemente pensar que esas unidades familiares eran mucho más pobladas: a la célula matrimonial de los dos cónyuges se añadirían tres o más hijos y uno o varios ancianos o parientes colaterales. Intereses económicos y especial-

[3] *Op. cit.*, pp. 89-90.

mente fiscales podían inclinar a muchos moriscos a disimular una parentela abundante o una descendencia prolífica.

La fama de prolíficos aplicada a los moriscos aparece no sólo en los prejuicios sociales que temían una dominación islámica por el aumento demográfico de los moriscos, sino también en visitas pastorales muy concretas de ciertos obispos [4]. Las limitaciones de la documentación de bautizos tampoco permite resolver por ahora este problema: la obligación de llevar al día el registro de bautismo sólo se impone a partir de fines del siglo XVI, lo que se ha conservado es muy poco, la mortandad infantil afectaba también mucho a los moriscos, y finalmente, la movilidad de los moriscos y la falta de documentación de defunciones tampoco permite saber con certeza el número de componentes de las familias, ni siquiera de las más conocidas y documentadas [5], aunque éstas eran quizás poco significativas de la demografía familiar popular y rural de la mayoría de los moriscos.

Con todas las limitaciones metodológicas que impone la documentación disponible, se puede calcular que la población morisca se mantendría, a lo largo de todo el siglo XVI, en alrededor de 350.000 personas o quizás algo más [6], cantidad bastante superior a los 296.000 recensionados por las fuentes en el momento de la expulsión, considerados como mínimos [7]. Hay que tener en cuenta que el conjunto de los territorios peninsulares de España debía tener en aquella época unos ocho o nueve millones de habitantes. Pero es evidente que, al estar los moriscos distribuidos de forma muy diversa según las regiones españolas, esta importancia relativa era muy diferente según los Reinos de la Monarquía española y según las regiones y comarcas, dentro de cada unidad política.

Finalmente, hay un hecho fundamental en todo estudio de la demografía de los moriscos, entre la conversión oficial al cristianismo de los mudéjares, alrededor de 1502 y de 1526, y la gran expulsión de los

[4] Ver M. Martínez Valls, «Semblanza del obispo de Orihuela Don José Esteve Juan (1551-1603) y sus relaciones *ad limina*», *Anthologica annua*, Roma, pp. 26-27, 1979-1980, pp. 555-612.

[5] J. Fournel-Guerin, «Une famille morisque de Saragosse: les Compañero», *Awrâq*, Madrid, IV, 1981, pp. 179-184.

[6] B. Vincent, *loc. cit.*

[7] H. Lapeyre, *op. cit.*, 204, trad. p. 252.

moriscos, en 1609-1614: es la guerra de Las Alpujarras granadinas y la consecuente expulsión de los moriscos del Reino de Granada y su dispersión por los demás territorios hispánicos, hacia 1572. Esta dispersión modificó el tradicional equilibrio de las comunidades de moriscos instaladas en el conjunto de los territorios hispánicos, desde las conquistas cristianas medievales. Este desequilibrio no fue sólo numérico. Los recién llegados tenían otras formas culturales, provenientes de su recién cultura árabe de antes de 1492, y diferían bastante de los antiguos, que habían asimilado muchos cultemas de la sociedad cristiana (lengua, alimentación, vestidos, etc.). Estaban, por tanto, mejor integrados que aquellos foráneos. Como la sociedad cristiana tuvo tendencia a unir a viejos y nuevos en una misma denominación y trato, se comprende que esa dispersión creara nuevos y graves problemas en las comunidades moriscas, especialmente en los territorios de la Corona de Castilla.

Teniendo en cuenta, pues, estos problemas generales, se puede presentar, muy sintéticamente, la distribución socio-geográfica de los moriscos en los territorios hispánicos.

Los moriscos de la Corona de Aragón

La Corona de Aragón, heredada a partir de principios del XVI por la Monarquía española, comprendía tres grandes territorios peninsulares (Aragón, Cataluña, Valencia) y varios territorios ultramarinos (Reinos de Mallorca, Cerdeña, Sicilia y Nápoles). En estos últimos territorios no había población morisca tradicional y los moriscos de paso era poquísimos.

Los cálculos de Vincent [8], para los períodos 1568-1575 y 1609, respectivamente, arrojan las siguientes cifras:

Valencia	85.000	(1572)	135.000
Aragón	48.713	(1575)	61.000
Cataluña	7.000	(estimación)	8.000

[8] *Op. cit.*, p. 89.

Esto correspondería a las estadísticas de los expulsados, como mínimo, según Lapeyre [9]:

Valencia	135.000
Aragón	61.000
Cataluña	5.000

Por estas estadísticas, se puede ver que dos tercios de los moriscos de la Corona de Aragón se concentraban en el Reino de Valencia. Eso se explica por la mayor población general de la región valenciana y por ser de conquista cristiana más reciente, de mediados del siglo XIII. También de Valencia nació el principal problema de los musulmanes mudéjares, hacia 1521, con las tropelías de las Germanías, que iban a provocar los decretos de conversión forzosa de todos los musulmanes en el conjunto de la confederación catalano-aragonesa.

El mapa de las implantaciones moriscas muestra bien a las claras la importancia de la población musulmana, que representaría casi el 34 % de la población total [10].

Ocupaban amplias zonas de las montañas del interior, especialmente las cuencas del Mijares y del Palancia, en Castellón, del Turia y del Júcar, en Valencia, del Serpis y del Vinalopó, en la actual provincia de Alicante, la costa valenciana desde Cullera a Denia, la montaña alicantina y diversas poblaciones de la región de Orihuela, lindante con el Reino castellano de Murcia.

Económicamente, puede decirse que vivían en las zonas montañosas, las más pobres, exceptuando los ricos regadíos de la región de Gandía y Xátiva.

Socialmente, estaban concentrados principalmente en las regiones de señorío laico y no de realengo y señorío eclesiástico, lo que les hacía solidarios de la nobleza, que les explotaba, defendía e implicaba en sus conflictos de clase con la realeza y la burguesía de los municipios. Dedicados en su mayoría a la producción agropecuaria (con algunas industrias artesanales prósperas, como la seda y el azúcar, derivadas de

[9] *Loc. cit.*

[10] Ver J. Regla, *Estudios sobre los moriscos*, Barcelona, 1974, pp. 63, 60; H. Lapeyre, *op. cit.*, cuadros finales D y E.

la agricultura), también los había en el comercio y en múltiples oficios propios de las poblaciones urbanas [11].

Estratégicamente, las autoridades intentaban apartarles de la costa, para evitar los contactos marítimos con la navegación musulmana en el Mediterráneo; su situación en las montañas promovió múltiples rebeliones, que fueron difícil y duramente castigadas, como lo habían sido antes otras en el momento de la conquista del siglo XIII.

El peso de la demografía morisca y cierta aversión de la ciudad de Valencia hacia las zonas rurales provocaron, ya desde la Edad Media, una fobia de la pequeña burguesía y del clero cristianos hacia los musulmanes, que tuvo siempre múltiples manifestaciones [12]. Sólo después de la expulsión se hicieron cada vez más populares las Fiestas de Moros y Cristianos, origen de una importante corriente morófila, especialmente rural, en las letras valencianas [13]. La posición particular del sur de la región valenciana o Gobernación de Orihuela hace que los moriscos del valle del Vinalopó y de la llanura alicantino-oriolense hayan tenido unas relaciones particulares con los moriscos de Murcia y de Granada [14].

En Aragón, como en otros territorios de la Corona, la distribución geográfica de los musulmanes era muy desigual, como puede verse en cualquier mapa de las comunidades moriscas de la región aragonesa [15]: la mayoría vivía en las zonas llanas del valle del Ebro y en las vegas de ríos, en zonas montañosas, especialmente en las de los afluentes de la ribera derecha del Ebro, desde Tarazona y Borja al norte hasta Cariñena al sur; también los había en las vegas alrededor de

[11] Ver T. Halperin Donghi, *Un conflicto nacional: moriscos y cristianos viejos en Valencia*, Valencia, 1980, publicado anteriormente en forma de artículos en las revistas *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations*, París, XI, 1956, pp. 154-182, y *Cuadernos de Historia de España*, Buenos Aires, XXIII-XXIV, 1955, pp. 5-115, y XXV-XXVI, 1957, pp. 83-250.

[12] Ver S. García Martínez, *Bandolers, corsaris i moriscos*, Valencia, 1980.

[13] Ver este punto de vista en M. de Epalza, «Alguns aspectes de la morofilia literària actual al País Valencià», *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes*, Alicante, 1, 1984, pp. 169-172, y *2nd. Encontre d'Escriptors del Mediterrani «Literatura i Societat»*, Valencia, 1989, pp. 156-161.

[14] Ver J. B. Vilar, «Los moriscos de la Gobernación y Obispado de Orihuela», *Al-Andalus*, Madrid, XLIII, 1978, pp. 323-367, y «Moriscos granadinos en el sur valenciano», *Estudis*, Valencia, 9, 1982, pp. 15-47.

[15] Ver H. Lapeyre, *op. cit.*, mapa A y explicaciones pp. 96-98, trad. pp. 116-119.

Albarracín, en Teruel, y de Huesca, así como en la vega del Cinca, desde Barbastro a Monzón y Fraga.

Sociológicamente, representarían un 20 % del conjunto de la población de la Corona de Aragón, según Reglá [16], cifra considerada excesiva por Lapeyre [17]. Pero la importancia demográfica de los moriscos debe medirse sobre todo por su implantación en determinadas poblaciones rurales y, sobre todo, en ciudades donde tenían barrios moriscos extramuros, como Zaragoza, Teruel, Albarracín y Calatayud [18]. Poseían o cultivaban ricas tierras y contaban con una burguesía de mercaderes adinerados [19]. Han dejado abundancia relativa de manuscritos, en árabe o en aragonés, con escritura árabe, conservados sobre todo gracias al descubrimiento de los textos de Almonacid de la Sierra [20], probablemente copias de textos en romance de época anterior [21].

La historia de esta comunidad islámica, desde las conquistas cristianas del valle del Ebro, en la primera mitad del siglo XII, es larga y compleja [22]. En el siglo XVI, tras la conversión forzosa al cristianismo, en 1526, polarizan numerosas disensiones entre la Inquisición, los señores feudales y los consejos municipales, implicados en la defensa de los fueros contra la autoridad real [23]. En 1575 se ordenó el desarme de los moriscos aragoneses, por temor a infiltraciones exteriores de franceses y de musulmanes [24]. Se les volvió a desarmar en 1593. En 1585 se inicia una guerra armada entre montañeses y moriscos del Somontano de Huesca, con acciones de bandidaje por ambas partes [25].

[16] Según J. Regla, *op. cit.*, p. 222, y anteriormente en otras ediciones y artículos.

[17] *Op. cit.*, p. 96, trad. p. 117.

[18] B. Vincent, *op. cit.*, p. 77.

[19] Ver *supra*, nota 1.

[20] Ver J. Ribera-M. Asín, *Manuscritos árabes y aljamiados de la Biblioteca de la Junta*, Madrid, 1912, y A. Montaner Frutos, «Aproximación a una tipología de la literatura aljamiado-morisca aragonesa», *Destierros aragoneses...*, pp. 313-326.

[21] Ver M. de Epalza, «Le lexique religieux des morisques et la littérature aljamiado-morisque», *Les morisques et leur temps...*, p. 60.

[22] Ver resumen en J. Regla, *op. cit.*, pp. 67-97.

[23] Véase el ejemplo de la región de Calanda en los trabajos de E. Serrano Martín, especialmente en *Destierros aragoneses*, I, pp. 365-375.

[24] Ver L. Cardaillac, «Morisques et protestants», *Al-Andalus*, Madrid, XXXVI, 1971, pp. 29-63.

[25] Ver G. Colas Latorre-J. A. Salas Ausens, *Aragón en el siglo XVI. Alteraciones sociales y conflictos políticos*, Zaragoza, 1982, pp. 597-610.

Los moriscos de Cataluña eran pocos y con poco peso social, en vegas y zonas rurales de las riberas de los ríos Segre y Ebro. Su grado de asimilación era muy grande, al menos desde el punto de vista cultural, y tuvieron un decidido apoyo de sus vecinos y de las autoridades eclesiásticas cuando les vino el decreto de expulsión en 1610 [26].

Los moriscos de la Corona de Castilla

La Corona de Castilla ocupaba, en la Península Ibérica, amplios territorios, entre los que dependían de la soberanía de las Coronas de Aragón y de Portugal, unidos en la persona del monarca castellano, durante gran parte del siglo XVI. Un autor contemporáneo enumera esos territorios, a efectos de agrupación de los moriscos: «...Castilla la Vieja, Toledo, La Mancha, Extremadura, Andaluzía, Reino de Murcia...» [27].

Los moriscos del conjunto de la Corona de Castilla serían unos 250.000, sobre siete millones, según Reglá, que difiere de los casi 200.000, como mínimo, que había evaluado Lapeyre [28]. Se repartían, globalmente, en el momento de la expulsión, de la forma siguiente, según Lapeyre, aunque este investigador insiste en que son cifras mínimas [29]:

Castillas, La Mancha, Extremadura	45.000
Murcia	16.000
Andalucía	30.000
Granada	3.000

Hay que tener en cuenta, una vez más, que ésta no era la proporción de la población durante los dos primeros tercios del siglo XVI. La

[26] Ver R. Pita Mercé, *Lérida morisca*, Lérida, 1977; C. Biarnés, *Els moriscos a Catalunya. Documents inédits*, Ascó, 1981; L. Cardaillac, «Quelques notes sur la communauté morisque de Catalogne au 17ème siècle», *Revue d'Histoire Maghrébine*, Túnez, pp. 7-8, 1977, pp. 91-98; P. Ferrer, «Les Morisques catalans», *Les Morisques et l'Inquisition...*, pp. 188-198.

[27] Cascales, citado por H. Lapeyre, *op. cit.*, p. 206, trad. p. 254.

[28] J. Regla, *op. cit.*, p. 222.

[29] *Op. cit.*, 204, trad. p. 252.

guerra de Granada había provocado una gran dispersión de la población granadina por los principales territorios peninsulares de la Corona, ya desde 1569.

Estos moriscos eran «cristianos nuevos de moros» obligados a convertirse al cristianismo y ser bautizados, como consecuencia de los disturbios de la política convertidora de Jiménez de Cisneros en Granada, desde 1499, y de diversos atropellos que estaban sufriendo los musulmanes granadinos en sus personas y bienes, en flagrante violación de las estipulaciones de la conquista. El decreto de 11 de febrero de 1502 obligaba a todos los musulmanes de la Corona de Castilla a hacerse cristianos, aunque parece que los esclavos se vieron exentos de esta obligación.

En el momento de la conversión forzosa de 1502, se mencionan importantes comunidades en Toro, Zamora, Ávila, Guadalajara, Madrid y Toledo y pueden documentarse otras comunidades en ambas Castillas por documentación anterior, de las comunidades mudéjares, y posterior, especialmente por la diferenciación entre «moriscos viejos» y «moriscos granadinos», a partir de la dispersión de los años 1569- 1572, como fue el caso en la región de Cuenca [30]. Eran casi todos minorías muy exiguas, comunidades de origen medieval, acrecentadas por algunos grupos que salieron del Reino de Granada cuando la conquista de finales del siglo xv. En todo el conjunto de la Corona, con excepción del Reino de Granada, serían unos 20.000 [31]. En ninguna zona formaban grupos compactos como en Valencia, Aragón o Granada, con excepción de algunas comarcas murcianas [32].

Las comunidades más documentadas de moriscos castellanos se encuentran en las ciudades, grandes o pequeñas. Este hecho no parece deberse sólo a la documentación conservada. Es muy probable que en las ciudades gozaran de más posibilidades de conservar sus relaciones entre cripto-musulmanes y, por tanto, su identidad, mientras que en el

[30] Ver M. García Arenal, *Inquisición y moriscos. Los procesos del Tribunal de Cuenca*, Madrid, 1978, pp. 7-18, y los más recientes trabajos de R. Carrasco sobre moriscos viejos y nuevos de Cuenca en la revista *Mélanges de la Casa de Velázquez*, París, XXI, 1985, y XXII, 1986.

[31] Según M. A. Ladero Quesada, *Los mudéjares de Castilla en tiempo de Isabel I*, Valladolid, 1969, pp. 17-21.

[32] Ver H. Lapeyre, *op. cit.*, pp. 118-121, trad. pp. 142-146.

campo la presión social facilitaba la integración total en la sociedad cristiana. Por otra parte, las comunidades de las ciudades se iban acrecentando con inmigraciones provenientes del campo y atraídos por mejoras sociales y urbanas y, sobre todo, por la relativa liberalidad de los fueros municipales, ya desde el período de los mudéjares. Las «morerías» o barrios extramuros de las ciudades veían pasar, tradicionalmente, a correligionarios de otras regiones, que a veces se quedarían, entrando a formar parte de las relaciones familiares con moriscos y hasta con cristianos viejos locales. La relativa movilidad de los moriscos les defendía de controles estrictos de sus actividades, en un ambiente urbano.

Porque, evidentemente, era el control de ortodoxia de la Inquisición el que sacaba a relucir, en todas sus formas, los antecedentes islámicos de muchos «moriscos viejos» castellanos, bastante bien asimilados en la sociedad cristiana. Sólo por sus creencias íntimas se podían distinguir de sus convencinos «cristianos viejos». Al no formar masas compactas, conservaban algunos de los elementos más espirituales del Islam, habiendo asimilado todos los demás cultemas sociales castellanos (lengua, vestidos, oficios, etc.) y pudiendo perfectamente disimular los rasgos específicos de su fe musulmana, como eran la alimentación o las fiestas.

Estos rasgos generales de la situación social de los moriscos de la Corona de Castilla se van completando con estudios locales, que muestran cada vez más especificidades regionales y comarcales, según las épocas. Las variaciones demográficas dependen siempre de dos parámetros o factores externos fundamentales: la acción del tribunal de la Inquisición y las inmigraciones de moriscos granadinos, tras la guerra de las Las Alpujarras.

Las viejas comunidades mudéjares de Castilla la Vieja y León permanecen como moriscos a los largo del siglo XVI, con traumatizantes aportes granadinos. Serán conocidas sobre todo por la riqueza documental del tribunal de la Inquisición de Valladolid [33]. En ciudades im-

[33] Ver especialmente los estudios de J. P. Le Flem, «Un censo de moriscos en Segovia y su provincia», *Estudios Segovianos*, Segovia, XVI, 1964, pp. 433-464, y «Les moriscos du nord-ouest de l'Espagne d'après un recensement de l'Inquisition de Valladolid», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, París, I, 1965, pp. 223-240; J. Contreras, «Los moriscos en las inquisiciones de Valladolid y Logroño», *Les Morisques et leur temps...*, pp. 475-491,

portantes como Ávila, parece que llegaron a adquirir un papel económico importante, favorecido por la expulsión de los judíos [34]. En el momento de la expulsión general de 1610, se hallaban moriscos viejos o nuevos en Ciudad Rodrigo, Salamanca, Toro, Ávila, Medina del Campo, Olmedo, Arévalo, Segovia, Valladolid, Palencia, Carrión, Aranda, Sepúlveda, Burgos, Haro, Logroño y Bustillo en las Merindades de Castilla la Vieja, además de en numerosos lugares menores [35]. Aunque eran grupitos muy reducidos y a pesar de que algunos de ellos hasta se quedan cuando la expulsión general, por ser considerados muy buenos cristianos o impedidos, la dispersión geográfica de los moriscos castellanos es muy amplia. Aparte de los territorios cantábricos, desde Galicia a Guipúzcoa, donde no están documentados, los hallamos en toda Castilla la Vieja, con la excepción de León y Astorga, y con especiales concentraciones en las regiones de Salamanca, Segovia y Valladolid.

En Castilla la Nueva hay comunidades moriscas en casi todo el territorio [36]. Estaban especialmente concentradas en las regiones de Cuenca [37] y La Mancha [38], pero las hay también en la provincia de Madrid [39] y en otras poblaciones menores.

Esta región, que tenía relativamente poca población mudéjar y morisca hasta mediados del siglo XVI, fue uno de los destinos principales de las expulsiones del Reino de Granada, en 1971-1972 [40]. Esto

y «Vieille-Castille, Léon, Espagne du Nord», *Les Morisques et l'Inquisition...*, pp. 296-315, así como las tesis doctorales, inéditas, de María Mar Renau sobre los moriscos de Valladolid, y de Serafín de Tapia sobre los de Ávila.

[34] Ver estudios publicados en la revista *Studia Historiae*, entre 1986 y 1989, y tesis inédita de Serafín de Tapia.

[35] Ver H. Lapeyre, *op. cit.*, pp. 254-256, trad. pp. 305-307, cuadro A.

[36] *Idem*, pp. 138-139, trad. pp. 167-168, cuadro B.

[37] Ver *supra*, nota 30.

[38] Ver J. P. Dedieu, «Les Morisques de Daimiel et l'Inquisition (1502-1526)», *Les Morisques et leur temps...*, pp. 493-522, «Morisques et vieux chrétiens à Daimiel au XVIème siècle», *Religion, Identité...*, I, 199-214, y J. P. Dedieu-M. García Arenal, «Les tribunaux de Nouvelle Castille», *Les Morisques et l'Inquisition...*, pp. 276-295.

[39] Ver trabajos presentados por F. Bouza y M. A. de Bunes Ibarra en las Jornadas de Estudios sobre la provincia de Madrid, 1980 y 1981.

[40] Ver C. R. Philipps, «The Moriscos of La Mancha, 1570-1614», *The Journal of Modern History*, 1978, y P. Dressendöfer, *Islam unter der Inquisition. Die Morisco-Prozesse in Toledo, 1575-1610*, Wiesbaden, 1971.

explica la distribución de la población, en el momento de la expulsión. La zona oriental vio numerosas expediciones de granadinos, algunas de ellas en tránsito hacia la región de Albacete, perteneciente al Reino de Murcia. La actividad de los tribunales inquisitoriales de Cuenca y de Toledo suministra muchísima documentación sobre individuos moriscos de esta región y sobre sus diversos avatares sociales.

En el Reino de Murcia existía una cierta concentración de mudéjares y luego moriscos antiguos, con importantes aportaciones de granadinos. Estaban agrupados en ciertos valles y en morerías de las ciudades (Murcia, Alhama, Totana, Mula, Caravaca, Cehegín, Yecla, Jumilla, etc.), con algunas comunidades importantes en la región albaceteña (Albacete, Chinchilla, Hellín, etc.) [41] y en Villena [42].

Los moriscos de la región murciana y de la diócesis de Cartagena —que abarcaba también la región de Orihuela o sur del Reino de Valencia— han sido objeto de muchos estudios, algunos de ellos importantes [43]. La especificidad geográfica del antiguo Reino de Murcia explica en gran parte la situación de los musulmanes —mudéjares y luego moriscos— en esta región, semejante pero diferente de sus vecinos. Al norte, tiene la llanura alicantino-murciana que se prolonga en su territorio hacia el sur hasta Lorca; comunidades de musulmanes, generalmente agricultores o pequeños comerciantes se encuentran en sus huertas y ciudades. Pero le rodean montañas donde las poblaciones moriscas son aún fuertes: al norte, las de las montañas alicantinas, al sur las almerienses del antiguo Reino de Granada y al este las de las propias montañas murcianas, especialmente en el valle de Ricote, donde los moriscos eran mayoría y serán el último grupo en ser expulsado, en 1614 [44]. La llanura murciano-alicantina y la albaceteña fueron siempre zonas de tránsito de musulmanes entre el Reino de Valencia y el

[41] Ver H. Lapeyre, *op. cit.*, 139, trad. p. 168, cuadros B y E.

[42] Ver J. M. García, «Noticias sobre moriscos en el archivo municipal de Villena», *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes*, Alicante, 1, 1984, pp. 71-90.

[43] Ver F. Chacón, «El problema de la convivencia. Granadinos, mudéjares y cristianos viejos en el Reino de Murcia, 1609-1614», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, París, XVIII, 1982, pp. 103-133; J. Riera, *Renta eclesiástica, moriscos y penitenciados: los Obispados de Cartagena y Orihuela a mediados del siglo* XVI, Valladolid, 1984, y J. B. Vilar, «L'Inquisition de Murcie», *Les Morisques et l'Inquisition...*, pp. 241-257.

[44] Ver H. Lapeyre, *op. cit.*, 191-194, trad. pp. 235-244; F. J. Flores Arroyelo, *Los últimos moriscos (Valle de Ricote, 1614)*, Murcia, 1989.

de Granada, a lo largo de la Edad Media. Lo serán también en el siglo XVI, especialmente para los expulsados de Granada, cuando la guerra de Las Alpujarras [45].

Los moriscos de Extremadura forman tres grupos claramente diferentes: los que formaban grupos compactos y mayoritarios en algunas poblaciones (Benquerencia de la Serena, Magacela y sobre todo Hornachos); los que estaban diluidos como minorías en otras poblaciones y los que vinieron del territorio granadino cuando la expulsión de 1571-1572 [46]. Fueron teóricamente 11.000 los granadinos instalados en Extremadura, con una población total de moriscos, en el momento de la expulsión, de unos 15.000, aproximadamente un 3 % de la población total de Extremadura. Eso explica aquí también el desequilibrio que supuso la inmigración granadina para los moriscos extremeños [47].

Entre estos moriscos hay que señalar a los «hornacheros» o de Hornachos, en la actual provincia de Badajoz, entre Mérida y Llerena. Formaron un grupo muy estructurado, hábil para disimular sus creencias ante las inspecciones de la Inquisición y particularmente expertos en el comercio y el acarreo de mercancías, lo que les dio poder financiero y práctica política. Esta experiencia hispánica les servirá para formar un proyecto político autóctono después de la expulsión, en la fortaleza portuaria de Salé-Rabat, en Marruecos [48]. Pocos moriscos habían tenido esa formación financiera que les permitió, en el exilio, prosperar de forma espectacular en los negocios; sólo el andaluz Mustafá de Cárdenas, de familia de contadores reales de Baeza, familiarizado con las

[45] Ver J. B. Vilar, «Un intento de aculturación de los granadinos en Murcia», *Religion, Identité...*, II, pp. 167-187.

[46] Ver J. Fernández Nieva, «L'Inquisition de Llerena», *Les Morisques et l'Inquisition...*, pp. 258-275, *La Inquisición y los moriscos extremeños (1585-1610)*, Badajoz, 1979, y otras publicaciones.

[47] Ver trabajos de Fernández Nieva, *supra*, nota 46, y las monografías de V. Navarro del Castillo, «El problema de la rebelión de los moriscos granadinos y sus repercusiones en Extremadura, principalmente en la comarca emeritense (1570-1609)», *Revista de Estudios Extremeños*, Badajoz, XXVIII, 1972, pp. 551-569, y B. Vincent, «Les Morisques d'Extrémadure au XVIème siècle», *Annales de Démographie Historique*, 1974, pp. 431-448.

[48] Ver J. Fernández Nieva, «El enfrentamiento entre Moriscos y Cristianos viejos. El caso de Hornachos en Extremadura. Nuevos datos», *Les Morisques et leur temps...*, pp. 269-295, y A. Sánchez Pérez, «Los moriscos de Hornachos, corsarios de Salé», *Revista de Estudios Extremeños*, XX, 1, 1964, pp. 63-152, e *infra*, la parte dedicada a los moriscos en Marruecos, en el presente libro.

finanzas de los latifundios andaluces, se labrará una fortuna semejante y más duradera, en Túnez y Argelia [49].

Finalmente, en Andalucía hay que distinguir los moriscos de los viejos reinos cristianos formados tras la conquista del siglo XIII (Jaén, Córdoba y Sevilla) y los del nuevo Reino de Granada, conquistado a fines del siglo XV. Se tratará de este último en el apartado siguiente, consagrado a la diáspora granadina.

Antes de la diáspora granadina de 1571-1572, las comunidades moriscas en la Andalucía del Guadalquivir (actuales provincias de Jaén, Córdoba, Sevilla, Cádiz y Huelva) eran prácticamente tan reducidas como en el resto de la Corona de Castilla, tanto en número como en peso demográfico y social. Ya eran muy pocas las aljamas mudéjares documentadas a principios del siglo XVI (sólo Palma del Río, Priego, Córdoba y Écija, en el distrito de Córdoba) [50]. Se ha señalado muy acertadamente que estas concentraciones corresponden a la protección de nobles poderosos (Palma y Priego) [51], pero también se trata de centros de comunicación y comercio importantes. La tendencia de los mudéjares y viejos moriscos de concentrarse en ciudades, ya señalada en Castilla, también parece fue la tendencia dominante en la Andalucía del Guadalquivir. Estas «morerías» o aljamas, posteriormente transformadas en comunidades más o menos cohesionadas de moriscos, serían bastante permeables a visitas y estancias de moriscos de otras regiones, especialmente del vecino reino de Granada, como puede verse en algún ejemplo documentado [52].

En la Andalucía del Guadalquivir, más que en ninguna otra región de España, se hicieron sentir las consecuencias de la guerra de Granada o «rebelión de Las Alpujarras». Unos 80.000 moriscos granadinos se instalaron en tierras andaluzas o las atravesaron para dirigirse

[49] Ver M. de Epalza, «Moriscos y andalusíes en Túnez durante el siglo XVII», *Al-Andalus*, Madrid, XXIV, 2, 1969, pp. 288-292, trad. en M. de Epalza-R. Petit, *op. cit.*, pp. 177-180, y J. D. Latham, «Mustafa de Cardenas», *Les Africains*, París, 1977, vol. VII, pp. 199-229, y «Muçtafa de Cardenas et l'apport des "Morisques" à la société tunisienne du XVIe siècle», en Zbiss-Gafsi-Boughanmi-Epalza, *op. cit.*, pp. 157-178, 81-82 (resumen en árabe).

[50] Ver M. A. Ladero Quesada, *Los mudéjares de Castilla...*, pp. 19-20.

[51] Ver J. Aranda Doncel-J. P. Dedieu, «L'Andalousie du Guadalquivir», *Les Morisques et l'Inquisition...*, pp. 221-240.

[52] *Idem*, p. 222.

a otras regiones de la Corona de Castilla [53]. El mapa de las instalaciones de moriscos a finales del siglo XVI abarca toda Andalucía [54]. Toda la estructura de las comunidades moriscas se vio afectada por esta masiva inmigración de granadinos y, consecuentemente sus relaciones con la sociedad cristiana mayoritaria empeoraron muy sensiblemente, como puede verse en algunas monografías importantes que se han escrito sobre los moriscos de la Andalucía del Guadalquivir [55].

Moriscos en otros territorios peninsulares y ultramarinos

La presencia de moriscos o «cristianos nuevos de moros» está documentada en otros territorios de la Monarquía española, además de los de las Coronas de Castilla y Aragón, donde se encontraban la mayoría de ellos, por tradición histórica. Pero hay que decir al menos unas palabras sobre estas presencias, muy minoritarias, de moriscos hispánicos.

El Reino de Navarra no se incorporó a la Corona de Castilla hasta 1512. Como todos los musulmanes mudéjares de esa Corona habían tenido que hacerse cristianos por el bautismo, diez años antes, la pequeña comunidad musulmana navarra también hubo de convertirse a la fuerza, por esas fechas [56]. En las listas de la expulsión no figuran los moriscos navarros, en realidad concentrados en la merindad de Tudela, una de las cinco circunscripciones de ese Reino, donde a mediados del siglo XIV constituían el 17 % de la población y una comunidad muy viva y próspera [57]. Es posible que con las conversiones forzosas tras la

[53] Ver B. Vincent, «L'expulsion des morisques du royaume de Grenade et leur repartition en Castille (1570-1571)», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, París, VI, 1970, pp. 210-246, y «Combien de Morisques ont été expulsés du royaume de Grenade?», *Mélanges...*, VII, 1971, pp. 187-222.

[54] Ver H. Lapeyre, *op. cit.*, cuadro C.

[55] Ver J. Aranda Doncel, *Los moriscos en tierras de Córdoba*, Córdoba, 1984, y «Cristianos y Moriscos en Córdoba. La actitud de las distintas clases sociales ante la presencia de la minoría disidente», *Les Morisques et leur temps...*, pp. 245-268.

[56] Ver M. García Arenal, «Los moros de Tudela (Navarra) en torno a los años de la Conversión (1515)», *Les Morisques et leur temps...*, pp. 71-102.

[57] Ver M. García Arenal-B. Leroy, *Moros y judíos en Navarra en la Baja Edad Media*, Madrid, 1984.

anexión política de Navarra a Castilla en 1512 muchos musulmanes se pasaran al vecino Aragón, donde aún tuvieron libertad de culto hasta 1526. Pero unos pocos documentos atestiguan que algunos moriscos permanecieron en su tierra navarra o se instalaron en ella por más o menos tiempo, durante el siglo XVI y hasta la gran expulsión. Navarra pertenecía a la jurisdicción de la Inquisición de Calahorra y luego de Logroño, donde no se han encontrado por ahora encausados moriscos navarros [58].

Portugal formaba, desde el siglo XI, un Reino aparte, en la Península Ibérica, pero a finales del siglo XVI la Corona de Portugal entra a formar parte de los territorios de la Monarquía española, durante unas décadas. Por esta razón y porque muchos problemas de los musulmanes hispánicos tienen repercusiones en la sociedad portuguesa, conviene tratar aquí de los moriscos en Portugal.

Las únicas fuentes, por ahora, que documentan la presencia de moriscos en Portugal son los documentos inquisitoriales [59]. La denominación de *mourisco* se aplica a toda clase de musulmanes, obligados a ser cristianos, al igual que los judíos, o a exiliarse del país, en 1497 y una vez más en 1532. Los moriscos portugueses tenían un origen muy diverso (magrebí, turco, indio, etc.), aunque algunos son moriscos originarios de las Coronas de Castilla y Aragón. Es rasgo característico de este colectivo, según la documentación disponible y las conclusiones de Ahmad Boucharb, su nostalgia por su patria de origen y su desprecio total por la sociedad portuguesa, en contraste con la actitud general de los moriscos españoles, aferrados a su patria y deseando integrarse en la sociedad cristiana, aunque conservando su fe y su identidad islámicas.

Los musulmanes de las Baleares —el Reino de Mallorca, integrado en la Corona de Aragón— son todos de origen foráneo, en el siglo XVI. Son generalmente extranjeros, cautivos, esclavos o viajeros, pero alguna

[58] Ver J. Contreras, *Vieille-Castille...*, p. 298.

[59] Ver A. Boucharb, «Spécificité du problème morisque au Portugal: une colonie étrangère refusant l'assimilation et souffrant d'un sentiment de déracinement et de nostalgie», *Les Morisques et leur temps...*, 217-233, «Convictions religieuses et vision de Dieu chez les Morisques vivant au Portugal», *Religion, Identité...*, I, pp. 67-75, y tesis doctoral inédita. También *Idem*, «Les métiers des «Morisques» du Portugal pendant le XVIe siècle», *Métiers, vie religieuse et problématique d'histoire morisque*, Zaghouan, 1990, pp. 51-60.

vez aparecen moriscos hispánicos, en la documentación inquisitorial [60]. En el momento de la expulsión, se refugiaron en Mallorca unas decenas de moriscos del valle de Ricote, de Murcia, pero fueron finalmente expulsados también de allí.

El tribunal de la Inquisición de las Baleares participa de unas características comunes a algunos otros tribunales dependientes de la Corona española, frente a los moriscos, y por idénticas razones:

> 1) Están situados fuera de la Península; 2) no albergan en su territorio una comunidad morisca residente importante; 3) consideran el Islam como un problema de política extranjera y no de política interior. Son las inquisiciones de las Baleares, de Cerdeña, de Sicilia...; la Inquisición de las Canarias; el tribunal de la Mar; las Inquisiciones de América [61].

A todos estos tribunales iban a parar algunos moriscos hispánicos individualmente, pero la mayor parte de los musulmanes documentados son de otro origen, especialmente africanos y «renegados» del cristianismo.

Los «moriscos» de las islas Canarias son, propiamente dicho, musulmanes africanos cristianizados. Eran antiguos cautivos y esclavos, de escasa vida religiosa islámica, integrados en las capas más serviles de la sociedad canaria, especialmente en Lanzarote y Fuerteventura [62]. Protegidos por señores locales, no fueron muy perseguidos por una Inquisición particularmente tibia hacia ellos. Eran unos 1.500 y no fueron objeto de expulsión en 1610, como los demás de la Corona de Castilla,

[60] Ver J. Serra I Barceló, «La Inquisició mallorquina i els musulmans (1570-1631)», *Bolletí de la Societat Arqueològica Lu.liana,* Palma de Mallorca, XLI, 839, 1985, páginas 279-307.

[61] L. Cardaillac-R. Carrasco-M. Coste-A. González, «Les tribunaux des îles et d'outre-mer», *Les Morisques et leur temps...,* 316-335. Ver también M. Coste, «Les Morisques et le Tribunal de la Mer, un procès exemplaire», *Les Morisques et leur temps...,* 461- 473, y L. Cardaillac, «El problema morisco en Sicilia», *Nueva Revista de Filología Hispánica,* México, XXX, 1981, pp. 638-644.

[62] Ver Cardaillac-Carrasco-Coste-González, *op. cit.,* «Morisques et Inquisition dans les îles Canaries», *Revue d'Histoire des Religions,* París, CCII-4, 1985, pp. 379-387; R. Ricard, «Les Morisques des Canaries», *Études hispano-africaines,* Tetuán, 1956, pp. 98-108; L. A. Anaya Hernández, «La religión y la cultura de los moriscos de Lanzarote y Fuerteventura a través de los procesos inquisitoriales», *Métiers, vie religieuse...,* pp. 175-190.

a la que pertenecían las islas. Eso indica que estaban bastante asimilados, que no representaban ningún peligro público y que tenían poderosos defensores con interés en conservarlos [63].

Se ha especulado bastante sobre la presencia de moriscos en América. En principio les estuvo vedado el pasar a Ultramar, ya desde los primeros años de la conquista americana. Pero algunos pasaron, individuos a veces documentados, nunca familias enteras [64]. Los llamados «moriscos» en las Indias occidentales eran una clase de mestizos o cuarterones, hijos de blanco y mestiza, con un tercio de sangre negra y tres de sangre blanca. Es pura hipótesis el afirmar unas emigraciones masivas, aunque clandestinas, para huir de España, ni se debe tampoco a los musulmanes las influencias árabes en el arte colonial español en América [65]. Los «moros» filipinos son musulmanes del sureste asiático, que no tienen nada que ver con los moriscos peninsulares. Lo mismo puede decirse de los musulmanes en el Brasil [66].

El Tribunal del Mar formaba parte de la Inquisición española y tenía su jurisdicción en las naves hispánicas y en los puertos, para lo referente a la marinería y sus presas. Sólo tuvo dos períodos de vigencia, de 1571 a 1575, y volvió a implantarse entre 1616 y 1624. Sólo se han encontrado cuatro moriscos procesados, todos antiguos expulsados capturados en el mar (eran de las jurisdicciones inquisitoriales «terrestres» de Murcia, Valencia y Llerena) [67].

Granada, antes y después de la guerra de Las Alpujarras

El Reino cristiano de Granada, dependiente de la Corona de Castilla, era el territorio musulmán de la península que más tardíamente

[63] Ver H. Lapeyre, *op. cit.*, pp. 209-210, trad. 259-260.

[64] Ver Cardaillac-Carrasco-Coste-González, *op. cit.*, y L. Cardaillac, «Le problème des Morisques en Amérique», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, París, XII, 1976, páginas 283-306.

[65] Ver ejemplos de esas especulaciones en un artículo en árabe del profesor I. Fakhar, *Al-Asala*, Argel, 4, 20, 1974/1394, 30-47; M. Mc Lain, «Moriscos granadinos en Nuevo México», *Métiers, vie religieuse*, pp. 191-200.

[66] Ver R. Reichert, «Muçulmanos no Brasil», *Almenara*, Madrid, 1, 1971, páginas 27-46.

[67] Ver Cardaillac-Carrasco-Coste-González, *op. cit.*, y M. Coste, *op. cit.*

se había incorporado al poder cristiano. De ahí la situación particular de los moriscos granadinos, reciente su perdida independencia política. Sólo diez años después de la conquista de 1492, habían tenido que convertirse al cristianismo. La opresión cristiana, de todo tipo, contra sus creencias, bienes y costumbres, fue haciéndose cada vez más insoportable, en la medida en que tenían también muchos medios para conservar sus valores tradicionales y para resistir a la asimilación hispánica.

La distribución de la población morisca era muy desigual en los territorios del antiguo Reino nazarí, en función de las vicisitudes de la conquista y de la repoblación cristiana subsiguiente [68]. Según Bernard Vincent, hasta 1568 los moriscos siguieron siendo mayoritarios, unos 150.000 aproximadamente, aunque en el momento de la expulsión del reino, en 1570-1571, sólo son expulsados unos 80.000, lo que indicaría que la cifra anterior, presentada por los contemporáneos, era algo exagerada.

En la parte oriental, son muy numerosos en la serranía de Ronda y en la sierra de Bentomiz, encima de Vélez-Málaga. Son pocos en la llanura malagueña y en las ciudades (Málaga, Ronda, Marbella, Vélez-Málaga). Este fenómeno se da también en las otras ciudades: Granada, Motril, Guadix, Baza, Huéscar y Almería. Pero al este del valle de Lecrín y hasta los límites del Reino de Murcia, la mayoría de las zonas rurales están pobladas de moriscos, con la excepción de las zonas costeras, donde les está generalmente vedada la presencia, por razones estratégicas [69].

A las conversiones forzosas de 1499-1502 (con bautizos colectivos documentados en años posteriores, en zonas rurales) siguió un cuarto de siglo en los que las presiones religiosas cristianas fueron tomando consciencia de las resistencias religiosas y culturales cada vez más evidentes. La visita del emperador Carlos V a Granada, en 1526, marca una etapa decisiva en la opresión de los moriscos.

El 7 de diciembre, una junta convocada por iniciativa regia hace público un documento en el que se vedan una serie de costumbres

[68] Ver M. A. Ladero Quesada, *Castilla y la conquista del Reino de Granada*, Valladolid, 1967, y *Granada después de la conquista. Repobladores y mudéjares*, Granada, 1988.

[69] B. Vincent, «Le Tribunal de Grenade», *Les Morisques et l'Inquisition...*, pp. 199 y 203, y A. Domínguez Ortiz-B. Vincent, *op. cit.*, pp. 39, 51, 56.

consideradas como manifestación de islamismo, desde la forma de vestir y alimentarse hasta la circuncisión, y se prohíbe a los moriscos la posesión de armas y esclavos y los desplazamientos de residencia [70]. Era una declaración programática para eliminar todo rasgo diferencial del «cristiano nuevo de moro» y hacerlo en todo semejante a los cristianos foráneos que habían venido a repoblar el territorio granadino [71].

Con esta ocasión se planeó todo un programa de cristianización religiosa [72], cuyas grandes líneas tienen su paralelismo con las de la evangelización de los indios, en América [73]. Se instituye un Tribunal de la Inquisición específico para el territorio granadino [74]. Los moriscos se resistirán a toda esa presión cristianizante, gracias a la coherencia de sus estructuras propias, en las familias, en los pueblos, entre los musulmanes de toda la región y con relaciones seguidas con los demás moriscos peninsulares y con los de otras regiones de la península, que vienen a veces a Granada a aprender las letras árabes y mamar de esas fuentes más arabizadas de la religiosidad musulmana.

A partir de la década de 1550 se advierte un recrudecimiento de la presión religiosa y social en general, contra todo rasgo diferencial de los moriscos granadinos. Es significativo el memorial o defensa, presentado a las autoridades por don Francisco Núñez Muley, reivindicando la legitimidad de los rasgos culturales de los moriscos, en lengua y otras costumbres. Argumenta que todas ellas en nada son opuestas a los principios religiosos del cristianismo y son concordes con la variedad de lenguas y costumbres de los pueblos de la Monarquía española [75].

[70] Ver A. Domínguez Ortiz-B. Vincent, *op. cit.*, p. 22.

[71] Ver J. Caro Baroja, *Los moriscos del Reino de Granada*, Madrid, 1957, 1976.

[72] Ver A. Redondo, «El primer plan sistemático de asimilación de los moriscos granadinos: el del doctor Carvajal (1526)», *Les Morisques et leur temps...*, pp. 111-123.

[73] Ver A. Garrido Aranda, «Papel de la Iglesia de Granada en la asimilación de la sociedad morisca», *Anuario de historia moderna y contemporánea*, pp. 2-3, 1975-1976, pp. 69-103, y *Moriscos e indios. Precedentes hispánicos de la evangelización en México*, México, 1980.

[74] Ver K. Garrad, «La Inquisición y los moriscos granadinos», *Bulletin Hispanique*, Burdeos, LXVII, 12, 1965, pp. 63-77; J. M. García Fuentes, *La Inquisición en Granada en el siglo* XVI, Granada, 1981, y B. Vincent, «Le Tribunal de Grenade»...

[75] Ver R. Fouché-Delbosc, «Memorial de Francisco Núñez Muley», *Bulletin Hispanique*, 1899, pp. 205-239, y K. Garrad, «The original Memorial of Don Francisco Núñez Muley», *Atlante*, II, 4, 1954, pp. 168-226.

Diversos factores hicieron cada vez mayor el foso entre las dos comunidades, la de «cristianos nuevos» y la de «cristianos viejos». La presión religiosa se hacía cada vez más fuerte, ampliándose a muchos campos de la vida económica y social, como puede verse en las decisiones tomadas en el Sínodo de Guadix de 1554 [76]. Las comunidades moriscas intentan retrasar las medidas dictadas contra ellos, mediante el pago de cantidades de dinero, de las que siempre estaban necesitadas las autoridades españolas. Por otra parte la actividad de la Inquisición, que en los primeros años de su instalación en Granada parece se orientó predominantemente hacia los «judaizantes», se dedicó cada vez más hacia los moriscos, a los que encausaba indiscriminadamente, ya que eran todos solidarios y sentían solidariamente las consecuencias económicas y social de esas acciones represivas. Por otra parte, las cargas fiscales específicas que recaían sobre los moriscos, las expoliaciones cada vez más importantes de las que eran víctimas en favor de repobladores, de nobles granadinos y de la Iglesia y la decadencia de la producción de la seda —tradicional riqueza de los moriscos, desde la época musulmana— provocaron un clima de tensión que explotó con la guerra de Las Alpujarras [77].

Esta terrible guerra empezó con el levantamiento del 24 de diciembre de 1568 en las montañas granadinas de Las Alpujarras, al sur de la Sierra Nevada. Duró dos años, empeñando en ella la monarquía hispana importantes recursos y sus mejores militares. Las peripecias de esa guerra, con sus tensiones internas en ambos bandos, musulmán y cristiano, han sido objeto de numerosas publicaciones, tanto contemporáneas como modernas [78].

La consecuencia principal de esta guerra fue la dispersión de la población morisca por otros territorios de la Corona de Castilla, además de los muchos que emigraron clandestinamente a otros territorios

[76] Ver A. Gallego y Burin-A. Gamir Sandoval, *Los moriscos del Reino de Granada según el sínodo de Guadix en 1554*, Granada, 1968.

[77] Ver K. Garrad, «La industria sedera granadina en el siglo XVI y su conexión con el levantamiento de Las Alpujarras», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, Granada, V, 1956, pp. 73-104.

[78] Ver cronistas contemporáneos, como L. del Mármol Carvajal, *Historia de la rebelión y castigo de los moriscos del reino de Granada*, Málaga, 1600 (y ediciones modernas, entre ellas una crítica anotada, en 1970), y estudios modernos, como los de J. Caro Baroja, *op. cit.*, pp. 173-204, y A. Domínguez Ortiz-B. Vincent, *op. cit.*, pp. 33-56.

hispánicos y a países musulmanes. Las mutaciones sociales de las comunidades islámicas fueron muy importantes en todos esos territorios, como se ha visto. Tras esa expulsión sólo quedarían unos 10.000 ó 15.000 moriscos en tierras granadinas [79]. Eso explica el que el Reino de Granada fuera uno de los territorios de la Corona de Castilla que menos contingentes proporcione a la gran expulsión de 1610-1611: unos 2.000 [80].

Pero la situación de los moriscos que quedan, a partir de 1570, es bastante compleja. Por una parte hay un contingente de familias muy asimiladas, especialmente por ser próceres que colaboraron en la conquista del siglo xv o en las medidas de asimilación posteriores; algunas están integradas en la nobleza castellana, por privilegios y por alianzas familiares. Otros son expulsados que volvieron clandestinamente, lo que provocaría unas nuevas expulsiones masivas, de unos 3.000, en la década de 1580. Finalmente, hay algunos que se quedaron como agentes de la autoridad, por su utilidad en la administración [81].

Entre estos moriscos finiseculares los hay letrados, traductores, que tendrán una intervención destacada en el curioso episodio de los «falsos» documentos paleocristianos del Sacromonte, superchería islámica para justificar la fe islámica a través de documentos atribuidos a cristianos primitivos de Elvira-Granada. Esta superchería tendría su prolongación después del exilio [82].

Entre otras peculiaridades de la comunidad morisca en el reino de Granada, hay que mencionar el desarraigo de muchos de sus individuos, por los avatares de la represión cristiana, especialmente tras la guerra de Las Alpujarras. Esto provocará múltiples viajes de ida y vuelta a tierras magrebíes, con acciones marítimas contra las costas andaluzas, a las que conocían bien y donde tenían enlaces. También el

[79] Ver B. Vincent, «Combien de Morisques ont été expulsés du royaume de Grenade», *Mélanges de la Casa de Velázquez,* París, VII, 1971, pp. 397-399, y «L'expulsion des Morisques du royaume de Grenade et leur répartition en Castille (1570-1571)», *idem,* V, 1970, pp. 211-246.

[80] H. Lapeyre, *op. cit.,* pp, 204-205, trad. pp. 252-254.

[81] Ver B. Vincent, «Los moriscos del reino de Granada después de 1570», *Nueva Revista de Filología Hispánica,* México, XXX/1, 1981, pp. 594-608.

[82] Ver D. Cabanelas, *El morisco granadino Alonso del Castillo,* Granada, 1965, y M. de Epalza, «Le milieu hispano-moresque de l'évangile islamisant de Barnabé (xvi-xviie)», *Islamochristiana,* Roma, 8, 1982, pp. 159-183.

bandidaje social se da mucho entre los moriscos o monfíes granadinos. Ambos fenómenos sociales se dieron en la península en otras épocas y en otras regiones, especialmente en las montañas y costas valencianas. Son, aquí también, consecuencias de la política de represión y desarraigo social que las diversas autoridades hispánicas —civiles, eclesiásticas, militares, fiscales, inquisitoriales...— aplicaron con los musulmanes de Al-Andalus [83].

La documentación sobre los moriscos granadinos es muy rica y no ha sido aún explotada en su totalidad. Muestra muchos aspectos de la vida islámica de esos musulmanes y la complejidad de sus relaciones sociales con su pasado pre-cristiano y con la administración de la España del siglo XVI-XVII [84].

Pero toda esa documentación y los muchos estudios sobre los moriscos granadinos, en las diversas etapas de su historia social desde la conquista cristiana del XV a la expulsión definitiva del XVII, muestran la necesidad de regionalizar y hasta comarcalizar esos estudios, como lo muestran algunos de los resultados de investigaciones, ya publicados [85].

El goteo demográfico hacia el mundo islámico

A lo largo de la Edad Media y durante todo el siglo XVI-XVII la población musulmana de la Península Ibérica fue disminuyendo por un goteo continuo hacia los países musulmanes. Autorizado por las autoridades cristianas en época mudéjar o después de la conquista de una ciudad o de un territorio, este éxodo estuvo prohibido a lo largo del siglo XVI, por múltiples razones, pero se realizaba de forma clandestina, sea directamente, por las costas peninsulares, sea indirectamente, pasando por otros países cristianos europeos.

[83] Ver B. Vincent, «El bandolerismo morisco en Andalucía», *Awrāq*, Madrid, IV, 1981, pp. 167-178, y «Un exemple de course barbaresco-morisque: l'attaque de Cuevas de Almanzora 1573», *Revista de Historia Moderna*, Barcelona, 1, 1981, pp. 7-20.

[84] Ver trabajos de J. Martínez Ruiz, Manuel Espinar y otros, con documentación granadina.

[85] Ver, como ejemplos, los tres excelentes estudios de J. Caro Baroja, *op. cit.*, de N. Cabrillana, *Almería morisca*, Granada, 1982, y de A. Galán Sánchez, «Los moriscos de Malaga en la época de los Reyes Católicos», *Jábega*, Málaga, 39, 1982, pp. 3-80.

Entre las razones de la prohibición de emigrar a países islámicos, unas eran militares: no proporcionar a esos países, que estaban en guerra contra la Cristiandad y especialmente contra la Monarquía hispana, fuerzas humanas que acrecentaran su poderío militar, especialmente naval. Además, los moriscos conocían el terreno, en caso de futuras expediciones, y podían servir perfectamente de espías, por su conocimiento de la lengua y costumbres, que les hacían pasar desapercibidos. Esta razón militar frenó muchas veces las medidas radicales de los que querían expulsar a los moriscos. No hay que olvidar que en el siglo XVI el Mediterráneo era una frontera política, religiosa y militar y que todos tenían conciencia de lo que representaba un reforzamiento del enemigo en esa «línea de fuego» [86].

Pero también había razones religiosas para evitar que los moriscos se fueran a países islámicos. Se esperaba que se convirtieran total y sinceramente al cristianismo y pudieran así salvar su alma. Enviarles a tierras islámicas era condenar irremediablemente a los moriscos y a sus descendientes a la perdición eterna, en una sociedad musulmana donde no tendrían muchas posibilidades de vivir según la fe cristiana. Estas consideraciones afectaban especialmente a los moriscos, oficialmente bautizados y cristianos, en los que se esperaba que la gracia divina iría actuando para que se convirtieran y fueran buenos cristianos. Si añadimos a ello las protestas de fidelidad al cristianismo que hacían continuamente los moriscos, se comprende que este argumento pesaba en favor de evitar esas medidas de expulsión tan radicales [87].

Hay que descartar, generalmente, otras razones de tipo humanitario para evitar el desarraigo de los moriscos de su tierra natal. Los sentimientos de piedad y conmiseración que los expulsados provocaron en muchos cristianos, durante el itinerario de su éxodo, no eran más que eso, sentimientos. No había conciencia general de derechos conculcados, de esos inocentes desposeídos de sus derechos «cívicos» y económicos. Estos derechos no pesaban mucho en la política de la época, ideológicamente imbuida del carácter usurpador de la Hispania

[86] Ver A. C. Hess, «The Moriscos: an Ottoman Fifth Column in sixteenth century Spain», *American Historical Review*, LXXIV, 1968-1969, pp. 1-25, y *The forgotten Frontier: a history of the sixteenth-century Ibero-African Frontier*, Chicago-Londres, 1978.

[87] Ver M. de Epalza, «Principes chrétiens et principes musulmans face au problème morisque», *Les Morisques et l'Inquisition...*, pp. 37-50.

que había tenido la invasión islámica del siglo VIII. La re-conquista era una re-cuperación del territorio cristiano contra los musulmanes invasores. No había ninguna conciencia, evidentemente, de la legitimidad del paso del gobierno visigodo al islámico, en el siglo VIII, ni de que los moriscos se sentían por ello los legítimos habitantes de la península, por ser descendientes la mayoría de ellos de los habitantes preislámicos de la Hispania cristiana, convertidos al Islam.

Pero, a pesar de esas restricciones a la emigración, fueron muy numerosos los moriscos que pasaron a países islámicos, como se verá en los capítulos sobre los antecedentes de la gran expulsión de 1609-1614. La mayor parte de estas huidas fueron clandestinas y permanecen indocumentadas. Pero algunas han podido ser estudiadas [88].

[88] Ver, por ejemplo, M. Gaspar Remiro, «Emigración de los moros granadinos allende», *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino,* Granada, II, 1912, pp. 1-13, y J. Gil Sanjuán, «Fugas de moriscos andaluces a Berbería», *Congreso Hispano-Africano de Culturas Mediterráneas,* Melilla, I, 1984, pp. 333-338.

III

EL ESTATUTO JURÍDICO DE LOS MORISCOS

Los moriscos o «cristianos nuevos de moros» tenían en la sociedad hispánica del XVI-XVII un estatuto legal, que conviene evocar, aunque sea sintéticamente. De ese estatuto nacen una serie de derechos y deberes que explican sus relaciones con las diversas autoridades, a diversos niveles. Un estudio jurídico más pormenorizado y monográfico —que no se ha hecho todavía— ilustraría mucho la historia de los moriscos españoles y daría luz sobre muchas de sus vicisitudes a lo largo de más de un siglo que vivieron como cristianos y como cripto-musulmanes en la sociedad cristiana hispánica.

Porque el hecho jurídico fundamental es la conversión al cristianismo de esos musulmanes «mudéjares».

La medida de la conversión general se hizo en tres etapas ya señaladas: Granada y la Corona de Castilla, en 1501-1502; Navarra, en 1512; la Corona de Aragón, en 1525. Esta conversión al cristianismo suprimía el estatuto jurídico especial de los musulmanes, fruto de acuerdos políticos medievales, con diversos soberanos. Dejaban de ser mudéjares («moros», «sarracenos», *sarraïns*), para gozar de los mismos derechos y obligaciones que los demás cristianos. La distinción entre «cristianos nuevos» (de moros o de judíos) y los «cristianos viejos» era una consideración social, que se hizo cada vez más discriminatoria, pero que no implicaba de suyo una diferenciación de trato legal, al menos en el momento de la conversión o bautismo. Al ser cristiano, el musulmán convertido en morisco se integraba de tal forma en la sociedad cristiana que adquiría, en principio, el mismo estatuto que los demás cristianos, en la sociedad. Era el paso fundamental para entrar

en un proceso de igualdad jurídica con los demás miembros de la sociedad hispánica, al menos en lo que a la religión o fe se refería.

Hay que partir, pues, de este hecho jurídico esencial de la conversión, cuyas consecuencias no han sido aún bien estudiadas y que afectó a todos los musulmanes peninsulares a principios del siglo XVI. Pero habría que estudiar también el proceso paralelo de la conversión de esclavos musulmanes y el estatuto de los musulmanes cautivos o libres en la sociedad hispánica de la época, para ver precisamente las diferencias entre estos diversos estatutos de musulmanes y poder precisar cómo contemplaba la legislación a esos moriscos neo-cristianos ex-musulmanes, que eran del país por una filiación multisecular y no podían considerarse como los demás musulmanes foráneos.

Es también muy probable, aunque aún no se haya estudiado con detenimiento, que fuera su carácter de propietarios de tierras y otros inmuebles y sus relaciones políticas feudales con las autoridades hispánicas las que definían el fundamento de su estatuto como musulmanes hispánicos —en época mudéjar— y les diferenciara de otros «conversos» de origen islámico, en la sociedad cristiana —en época morisca.

Considerados cristianos, los moriscos tendrán un estatuto general común a los demás cristianos, pero al mismo tiempo algunas situaciones específicas, que hay que mencionar, a sus diversos niveles.

Cambio religioso: Iglesia e Inquisición

El bautismo permite entrar en la Iglesia cristiana y ser considerado cristiano. Pero este sacramento de ingreso en la comunidad de fe supone un proceso mucho más complejo, que los moriscos tuvieron que realizar, con no pocas situaciones ambiguas.

El bautismo es, según el cristianismo, un acto relativamente libre, al menos en el adulto. De ahí que la coacción que llegara a suprimir enteramente la libertad haría inválido el acto sacramental. Es evidente que los decretos de conversión eran una coacción muy fuerte, como lo habían sido algunas presiones en Granada, incitadas a partir de 1499 por Cisneros, y los bautismos forzados que los agermanados valencianos habían impuesto a sus compatriotas mudéjares, hacia 1521. Por eso

se planteaban, desde el punto de vista religioso, numerosas dudas teológicas sobre la validez de esos bautismos.

Este tema era muy importante y afectaba más al estatuto jurídico de los moriscos que al reconocimiento de sus creencias secretas. Si los bautismos forzados o coaccionados eran inválidos, la supresión política y jurídica del estatuto de musulmán por parte de las autoridades políticas era nulo y había que volver al estatuto mudéjar precedente o aplicar a esos musulmanes el estatuto de los demás musulmanes que estaban en la sociedad cristiana (esclavos, cautivos, viajeros...).

De ahí la importancia de la decisión eclesiástica de declarar válidos esos bautismos.

La argumentación de los teólogos, en resumidas cuentas, se apoyaba en que la coacción había sido fuerte, pero no total. Se basaba también en que los musulmanes, si hubieran querido resistirse al bautismo, lo hubieran hecho hasta la muerte.

Esta argumentación correspondía a la obligación cristiana de defender la fe hasta el martirio, dando la vida por ella. Pero resulta que los musulmanes tienen prohibido por su religión el llegar a tal extremo, a no ser que sea dando la vida por la comunidad islámica, en la guerra religiosa del *yihad*. Pueden perfectamente disimular su fe, si hay un cualquier peligro, que ni siquiera es de muerte, sino simplemente de perjuicio grave, con tal de que interiormente se mantengan fielmente creyentes del Islam, procuren no conculcar sus preceptos y vuelvan a la vida de buen musulmán en cuanto esas circunstancias negativas lo permitan. Es el fenómeno islámico de la *taqiyya* o *qitmán*.

Por eso, la conversión o bautismo forzado de los musulmanes mudéjares se basó en un equívoco, en sus relaciones con el cristianismo. La mayoría se mantuvo como cripto-musulmanes, musulmanes clandestinos, aunque exteriormente aparentaran ser cristianos, para no caer en las penas de toda clase que les podían caer.

Si hubo deficiencias en el hecho mismo del bautismo forzoso, más las hubo en otro elemento de la conversión al cristianismo: en la instrucción religiosa.

En la religión cristiana, la instrucción precede normalmente al bautismo: es el catecumenado. En el siglo XVI, la institución catecumenal estaba en desuso en el cristianismo latino, por la práctica de bautizar a los niños recién nacidos. La voluntad de los padres y padrinos y su compromiso de educar cristianamente al infante (del latín *in-*

fans, «que no habla») suplían la instrucción previa. Ese automatismo social del bautismo de los recién nacidos pesó mucho en el bautismo de los musulmanes, que no eran niños irresponsables sino adultos. Era una situación nueva en el cristianismo latino. Aunque teóricamente se sabía que hacía falta del consentimiento del adulto —*ex opere operantis*— para que el sacramento del bautismo hiciera su efecto de «cristianar» —*ex opere operato*—, se trató muy ligeramente el tema del consentimiento del adulto y se confió mucho en el efecto del sacramento, a semejanza del efecto sacramental del bautismo en los infantes.

Pero los efectos de la ignorancia religiosa de los nuevos cristianos se vieron inmediatamente. Si no se les había instruido antes, había que hacerlo después, porque, si no, apenas tenían vida o apariencia de cristianos. Fue éste uno de los temas más delicados del proceso de asimilación de los moriscos a la cultura hispánica y en la sociedad española, tanto más cuanto que los musulmanes se resistían a esa instrucción, precisamente porque su conversión había sido forzada y no preparada.

La primera dificultad para esa instrucción estaba en la mala preparación de las personas encargadas de instruir religiosamente a los moriscos. El clero cristiano era escaso, sobre todo en las regiones donde esos musulmanes formaban bloques muy compactos, en zonas rurales (Granada, Aragón, Valencia, Murcia...). Ni siquiera la instrucción dominical de los «cristianos viejos» era regular (la predicación parroquial se hace obligatoria tras el Concilio de Trento, en el último tercio del siglo, pero no se aplicará en muchos sitios). La creación de redes parroquiales en las zonas rurales fue uno de los principales objetivos, muy difícil, de los obispos preocupados por la instrucción religiosa cristiana de los moriscos.

Pero a esa deficiencia general del clero y de la estructura eclesiástica se añadía la peculiar situación lingüística de los moriscos, que apenas comprendían las lenguas románicas de los predicadores (el castellano-aragonés, el catalán-valenciano...), mientras que éstos no conocían el árabe y, aunque fueran ellos mismos de origen morisco, difícilmente podían traducir las verdades cristianas al árabe, del que sólo conocían el nivel coloquial familiar de temas generalmente profanos. Por eso, a lo largo del siglo XVI, hay un importante esfuerzo lingüístico del clero, sobre todo en Granada y en Valencia, para conocer el árabe, para escribir catecismos en árabe y para formar un clero capaz de llevar la instrucción a los moriscos. Los resultados fueron, según muchos testi-

monios contemporáneos, casi totalmente infructuosos, de forma que en vísperas de la gran expulsión se podía afirmar que no se había hecho casi nada para que los moriscos fueran verdaderamente cristianos.

Hay que señalar la labor educadora que emprendieron dos importantes colectivos religiosos: los franciscanos, en la primera mitad del siglo XVI, y los jesuitas, en la segunda. Se les puede atribuir, como a algunos otros eclesiásticos, la dedicación de valiosos individuos a ese difícil apostolado y la fundación de centros educativos (en el Albaicín de Granada, en tierras valencianas del duque de Gandía) para formar a niños moriscos en el cristianismo, para que fueran después educadores religiosos de sus familiares y correligionarios. Algunos de esos religiosos eran ellos mismos de origen morisco, como los jesuitas Albotodo y Casas. El Colegio de Moriscos de Tortosa fue iniciativa del obispo de la diócesis, aunque era un anejo de la Universidad de los dominicos.

La metodología de evangelización de los moriscos valencianos y, sobre todo, granadinos tiene relaciones muy estrechas con la ingente labor misionera hispánica en América. Según la teología cristiana, musulmanes e indios eran igualmente «paganos», que no conocían la fe cristiana. Pero evidentemente las circunstancias eran muy diferentes. Pronto los eclesiásticos se dieron cuenta de que por parte musulmana había un rechazo mucho más consciente al cristianismo: no era tanto un problema de «ignorancia invencible», como se podía pensar de los amerindios, sino de «perfidia» o rechazo de la fe cristiana, como en el caso de los judíos que no querían reconocer a Cristo. Numerosos problemas teológicos del siglo XVI, como la doctrina de la gracia necesaria para la salvación, tienen en cuenta estas situaciones sociales de la pastoral religiosa con los «paganos», amerindios y musulmanes.

Ante las dificultades de la instrucción y educación cristiana de los moriscos, la Iglesia española optó por dos caminos: el de la pastoral educativa, confiada al clero diocesano auxiliado por religiosos, y a la represión de las prácticas heterodoxas, confiada a la Inquisición.

La pastoral educativa tenía sus límites, por la ya mencionada deficiencia cultural y lingüística del personal eclesiástico. Por eso se fue tendiendo a utilizar un método de desculturalización de los moriscos, para que abandonaran sus creencias islámicas al mismo tiempo que sus hábitos particulares (lengua, alimentación, vestidos, fiestas...). Prohibiciones de todo tipo buscaban esa finalidad, para que la uniformización

cultural con los «cristianos viejos» desligara a los «cristianos nuevos» de su tradición islámica.

Pero por otra parte, la Inquisición velaría por la ortodoxia de esos cristianos vigilando su comportamiento y escarmentando con castigos ejemplares a los delincuentes, como lo había hecho desde el siglo XIII con cátaros, judaizantes, protestantes y otras heterodoxias y pecados públicos.

La acción de la Inquisición sólo podía ejercerse con cristianos y el Santo Tribunal no había tenido jurisdicción, lógicamente, con los mudéjares. Pero al convertirse oficialmente los musulmanes al cristianismo, cayeron casi automáticamente bajo su jurisdicción. Los musulmanes habían pedido unos plazos de educación cristiana para no ponerse a tiro de las pesquisiciones inquisitoriales, alegando la falta de conocimiento de la religión cristiana, por la precipitación del bautismo. Por otra parte, la red de funcionarios de la Inquisición tardó bastante en cubrir los territorios donde los musulmanes eran mayoritarios. Las reticencias de los señores feudales de moriscos y de los fueros de Aragón también entorpecieron regularmente la acción inquisitorial. Pero no puede negarse que fue la Inquisición, con su poderoso aparato de control social, la institución que más contribuyó en agudizar el problema morisco, poniendo al desnudo la resistencia musulmana a la efectiva conversión al cristianismo. Su burocracia ha dejado una rica documentación que es uno de los instrumentos de investigación más eficaces para conocer la situación religiosa de los moriscos, especialmente en la segunda mitad del siglo XVI.

Resumiendo, la Iglesia fue uno de los factores más importantes de asimilación y de rechazo de la minoría morisca en la sociedad española, desde el momento en que el problema de esa asimilación era básicamente de tipo religioso. Aunque hubo moriscos que lograron asimilarse como buenos cristianos y hasta llegar a formar parte del clero, las diferenciaciones que hizo la Inquisición entre «cristianos viejos» y «cristianos nuevos», sospechosos éstos de heterodoxia cristiana por su origen, y las pesquisas, no siempre desinteresadas, de la Inquisición contribuyeron a ahondar el foso entre las dos comunidades y a hacer sospechosos a los moriscos por el mero hecho de serlo. Esta forma de acción afectó negativamente a toda la sociedad española, pero provocó muy directamente las catástrofes sucesivas que tuvo que sufrir la co-

munidad morisca, a lo largo del siglo XVI, hasta la expulsión final de principios del XVII.

Representación política: grupos e individuos

La representación política de los musulmanes en cuanto tales, en la época mudéjar, era ostentada por las aljamas y sus autoridades, especialmente los alfaquíes, tanto a nivel local de las poblaciones como a nivel regional. Era un régimen jurídico reconocido, especialmente a efectos legales —los musulmanes se regían por ellos mismos y según sus leyes— como a efectos fiscales, con jurisdicción compartida en los asuntos litigiosos. Granada, tras la conquista castellana, no llegó a estructurar aljamas con el sistema tradicional desde siglos en las Coronas de Castilla y de Aragón y en el Reino de Navarra.

Esta situación desapareció con la conversión. En algunas ciudades, especialmente en Aragón, se permitieron algunos consejos que representaban a los cristianos nuevos de moros. En los pueblos y en relación con los señores feudales, una representación tácita más que oficial de los moriscos fue aceptada, a efectos prácticos. Interiormente, las comunidades cripto-musulmanas de moriscos se regirían por sus autoridades, aunque se sabe muy poco de esa organización clandestina interior. Los procesos inquisitoriales, estudiados bajo este aspecto, pueden revelar aún muchas informaciones inéditas e importantes.

Lo que más detectan y persiguen las pesquisas inquisitoriales y episcopales es la acción de los alfaquíes o antiguos alfaquíes. Eso parece indicar el peso estructural de las desaparecidas aljamas mudéjares en la vida clandestina de los moriscos. Pero es sobre todo la autoridad patriarcal, al interior de las familias, la que más influencia tiene para la defensa del grupo y de sus tradiciones. Esta influencia se nota especialmente en la protección de las mujeres, que aparecen generalmente amparadas por sus maridos y sólo cuando viven independientes o en ruptura con sus familias tienen relaciones directas con la Inquisición, que busca precisamente esas relaciones, para disolver el grupo familiar islamizante.

Si se han hecho estudios particulares sobre la parentela familiar en la sociedad morisca, todavía pueden estudiarse más los lazos de autoridad, interna y externa, de los núcleos moriscos, tanto a nivel familiar

como local. Algunas estructuraciones profesionales, como la de los arrieros y comerciantes de Hornachos, en Extremadura, permitirían completar las complejas y poco documentadas relaciones y representaciones políticas de los moriscos en la sociedad hispánica de las Españas del XVI.

Sujeciones diversas: realengo, municipio, señoríos, territorios eclesiásticos

Los moriscos, como todo el «pueblo llano» de la sociedad española, dependían administrativamente de corporaciones diversas. El estudio minucioso de las proporciones en que dependían de unas u otras instituciones desborda las posibilidades de un libro, aunque haya algunas monografías que lo han estudiado detalladamente. Pero hay algunas jurisdicciones cuya incidencia en la vida y evolución de las comunidades moriscas es suficientemente importante como para que se apunten algunas observaciones generales. Estas situaciones diferenciadas contribuirán también a ver bajo el prisma de la diversidad la situación jurídica y social de los moriscos, en la sociedad hispánica peninsular.

Los territorios de realengo son los dependen directamente de la Corona, aunque ésta pueda enajenarlos a la nobleza y otras instituciones. Por eso la jurisdicción real sobre los mudéjares y los moriscos pudo variar, por las diversas circunstancias de los señoríos territoriales. Las relaciones fiscales u otras pasaban de un señorío a otro, según los cambios. Las ventajas o inconvenientes de las situaciones señoriales, al pasar de realengo a otros señoríos, han sido estudiados en algunos casos. Los moriscos las tendrían muy presentes, aunque es difícil de medir, en la mayoría de los casos, hasta qué punto pudieron provocar transfuguismos de unos territorios a otros.

Aunque en la Edad Media las aljamas, tanto de moros como de judíos, se decían propiedad real, esta situación evolucionó con el tiempo. La conversión oficial al cristianismo debió modificar de raíz esa situación, aunque no siempre afectó a las condiciones fiscales de los «cristianos nuevos de moros» con respecto a la Monarquía.

Muchos moriscos vivían en municipios, especialmente los descendientes de mudéjares castellanos. No parece que tuvieran una situación

discriminatoria entre esos ciudadanos, salvo en lo que concierne a los estatutos de limpieza de sangre y a las pesquisas de la Inquisición.

Los señoríos laicos mantenían la propiedad y la jurisdicción sobre todos los habitantes del territorio, con exenciones diversas y fueros particulares, fuente continua de conflictos de los que no se libraron muchas veces los moriscos. En general, puede decirse que la nobleza defendió a los moriscos contra ingerencias religiosas, especialmente de la Inquisición, por las repercusiones financieras que los procesos inquisitoriales traían: la Inquisición secuestraba los bienes del encausado y los administraba, para subvenir a sus gastos y a los de su familia, pero también a todos los gastos del proceso y a los funcionarios inquisitoriales; la nobleza señorial se encontraba así privada de su mano de obra y de los réditos que sacaba de sus súbditos. Esta esquemática presentación muestra al menos una de las causas de la protección interesada de los moriscos por parte de la nobleza. Pero los conflictos de ésta abarcaban también los de la jurisdicción real, la municipal y los fueros varios.

Los señoríos eclesiásticos eran de diverso orden: de los obispados o Mitra, de los diversos Cabildos catedralicios, de los monasterios, de la Órdenes Militares, de conventos y asociaciones religiosas diversas. Puede afirmarse que era en esos territorios dependientes de formas diversas de la Iglesia donde menos moriscos había. Es muy probable que las presiones ideológicas para provocar la conversión al cristianismo, ya en la Edad Media mudéjar, habían provocado efectivamente conversiones o, si no, traslados a otros señoríos más tolerantes con las creencias y prácticas de mudéjares y, luego, moriscos.

Las repercusiones de todo tipo del paso de mudéjares a moriscos, en las diversas jurisdicciones de las que dependían esos musulmanes no han sido aún objeto de investigaciones generales. En cambio se han estudiado bastante las repercusiones de la expulsión de 1609-1614 en las propiedades y rentas de las autoridades que tenían señoríos con moriscos. El tema de la a veces lenta recuperación económica y demográfica tras la expulsión es objeto de muy detallados estudios, especialmente en Valencia, Aragón y Andalucía, donde las cifras globales son más amplias y significativas.

Situaciones económicas de los moriscos

Es evidentemente muy difícil de sintetizar la situación económica de más de 300.000 moriscos, en la compleja sociedad hispánica del siglo XVI y con la diversidad de situaciones regionales y sociales en las que se encontraban inmersos. Pero unas cuantas nociones generales, comúnmente admitidas por los historiadores, pueden esclarecer algunas situaciones económicas. Son particularmente iluminadoras de cara a apreciar la evolución de la economía de los moriscos a lo largo del siglo XVII y el impacto de su expulsión, con sus consecuencias en España y en los países que los acogieron.

No se ha estudiado generalmente el impacto de la conversión de los mudéjares al cristianismo, en el campo económico. En principio, las repercusiones del paso de mudéjares a moriscos les debería haber favorecido económicamente, al equiparar a esos antiguos musulmanes con los cristianos de su clase social, especialmente librándoles de cargas financieras y tributarias que recaían en exclusiva sobre las aljamas mudéjares. Pero no parece que haya habido cambios fiscales importantes.

En el Reino de Granada, en particular, se siguió manteniendo la diferenciación fiscal y parafiscal entre «cristianos nuevos» y «cristianos viejos», en favor de estos últimos, ya que se pretendía atraer a repobladores cristianos de otras regiones de la Península, con facilidades económicas de toda clase.

En el campo fiscal, los mudéjares venían siendo obligados a pagar impuestos comunes a todos los demás súbditos de las diversas jurisdicciones (reales, municipales, señoriales y hasta religiosas cristianas). Sólo los impuestos religiosos parece que sufrieron mutaciones, siendo los moriscos equiparados a los «cristianos viejos» en el pago de diezmos eclesiásticos.

La economía general de los moriscos era equiparable a la de las clases sociales equivalentes en la sociedad hispánica. No tenían generalmente ingresos económicos derivados de cargos públicos, rentas eclesiásticas o señoríos nobiliarios. Pero se conocen casos de cargos municipales y de letrados moriscos, al servicio de diversas autoridades. También gozaron de privilegios semejantes a los de la nobleza algunas familias granadinas que habían facilitado la conquista y gobernabilidad de la ciudad y se habían instalado con esos privilegios ya sea en la

nueva sociedad cristiana granadina, ya sea en otros territorios de la Corona de Castilla. Hubo asimismo moriscos que ingresaron en el estamento eclesiástico y pudieron así disfrutar de las estructuras económicas de las diócesis o de las órdenes religiosas. Pero estos casos fueron muy reducidos, en la sociedad hispánica del XVI. La mayor parte de los moriscos se insertaban económicamente en ella por su capacidad productiva.

Es evidente que la mayoría numérica de los moriscos vivía de la producción agropecuaria, como la mayoría de la sociedad hispánica de su tiempo. En el campo, con una economía de subsistencia, a duras penas lograban extraer unos pequeños excedentes para cumplir con las diversas cargas fiscales y contratos de producción que les ligaban con sus señores. En muchas regiones, su productividad dependía aún de tradiciones agrícolas seculares, desde la época del gobierno islámico, tanto en la forma de preparar los terrenos y obtener el agua como en la selección y tratamiento de los cultivos. Pero esa tradicionalidad carecía ya, en lo agrícola-ganadero como en otras técnicas, del tradicional impulso innovador que les venía de los propietarios musulmanes que estaban en las ciudades. La influencia innovadora de la sociedad cristiana en general se manifestaba por la demanda de nuevos productos o el mayor rendimiento de las estructuras productivas del agro. La presión fiscal o parafiscal de los señores y propietarios era un incentivo para la productividad, pero el aislamiento social del campo no permitía muchas veces innovaciones técnicas que aumentaran esa productividad.

Se ha estudiado bastante unos productos económicos que relacionaban la producción agrícola con el gran comercio especializado, como es el azúcar de la costa malagueña o de las llanuras valencianas, o la seda producida a partir del cultivo de las moreras, o los tejidos de origen animal, o la artesanía de alfombras de esparto o de lana. Estas artesanías de origen agrícola crearon una cierta riqueza en algunas zonas agrícolas y sobre todo en la burguesía urbana que las comercializaba, generalmente cristianos y no moriscos.

La artesanía de los moriscos no estaba sólo relacionada con el campo y la producción agrícola. Tanto en ciudades valencianas y aragonesas como en las de ambas Castillas, Murcia, Andalucía y Extremadura, se les ve ejerciendo toda clase de menesteres urbanos. Ya se ha mencionado la especial habilidad de muchos moriscos para mover-

se en el comercio trashumante, arrieros y trajineros, con las especiales relaciones y provechos que esta actividad económica supone.

Pero la existencia de una importante burguesía morisca, a partir de la comercialización de diversos productos de relativamente alta plusvalía (en Murcia, en Gandía, en Granada, etc.) abre campo a futuras investigaciones sobre el papel que pudieron tener esas minorías burguesas en la sociedad hispánica y en el conjunto de la población morisca.

La desmantelación de la sociedad granadina después de la conquista cristiana y, sobre todo, después de la guerra de Las Alpujarras y consiguiente dispersión de la población por toda la Corona de Castilla fue ciertamente un proceso disgregador específico de la producción musulmana, en la sociedad hispánica del siglo XVI. De una sociedad fuertemente urbanizada, en época nazarí, con integración del campo y de las ciudades en un proceso productivo de fuerte plusvalía, para mantener al Estado y a los pagos que había que hacer a los cristianos, se pasó a una población granadina dispersa y desarraigada en la sociedad castellana.

La existencia de unas estructuras de producción diferenciadas en las poblaciones moriscas plantea el problema de la pervivencia de esas estructuras productivas después de la expulsión. Algunos ejemplos prueban que los moriscos traspasaron a los países de acogida, cuando la expulsión, sus técnicas y experiencia económicas, tal y como las iban ejerciendo en la sociedad española.

En la agricultura, formaron pueblos como colonias agrícolas en cuencas de ríos con irrigación irregular, como el Medjerda en Túnez y la Mitidja en Argel. El sistema de comercio a larga distancia de los arrieros de Hornachos, en Extremadura, a caballo entre los territorios occidentales de la Corona de Castilla y la línea de Portugal, habría sido un antecedente de la red marítima de comerciantes que los hornacheros supieron organizar en la costa marroquí. La experiencia de los latifundios andaluces de Mustafá de Cárdenas sería el antecedente de la utilización de esclavos en su hacienda de Grombalia y de sus plantaciones de olivares en Bona. Ceramistas valencianos serían los que se instalaron en Francia y, luego, emigran a Túnez, con azulejos como mercancía. Y otros muchos ejemplos que se podrían citar y que son muestras documentadas de la transposición tras el exilio de estructuras hispánicas de producción, de los moriscos insertados en el sistema eco-

nómico hispánico y, luego, en el europeo y africano. También se podrían documentar moriscos comerciantes, escritores, militares, etc., antes y después de la expulsión.

Estas son algunas de las situaciones económicas en las que se encontraron los moriscos en la España del XVI-XVII. Pero hay que decir algo al menos sobre algunas opiniones que circularon en su época acerca de la economía de los moriscos.

Una de las acusaciones o al menos opiniones que corrían sobre ellos era precisamente sobre el dinero que tenían, fruto de su trabajo constante y de su nivel de vida austero. Muchos cristianos les atribuían escondidas riquezas por ser modestos y no ostentosos en el vestir, sobrios y sin gastos de vino en su alimentación, libres de obligaciones económicas con las instituciones cristianas, prolíficos en mano de obra familiar para las tareas productivas, prestamistas y arrendatarios de censos en muchas regiones, etc. Esta imagen del morisco adinerado o al menos ahorrador se ve confirmada en parte por las operaciones económicas realizadas en el momento de la expulsión de 1609-1614.

En efecto, junto a la miseria de los que salieron con lo puesto, hay que mencionar los numerosos casos documentados de ricos moriscos que pagaron, voluntariamente o coaccionados, los gastos de viaje de muchos compañeros menesterosos. Los muchos casos documentados de robos a los moriscos expulsos, en territorio español, en los barcos o itinerarios de viajes, o al llegar a tierras islámicas, dan la imagen de numerosos moriscos que habían sabido acumular pequeñas o no tan pequeñas cantidades de dinero y joyas, para la eventualidad de un destierro previsible.

Porque muchos emigrantes pudieron instalarse en sus nuevas patrias gracias al dinero traído de España, especialmente en el caso de comerciantes, que iniciaron en el exilio una nueva y boyante carrera comercial. Algunos casos son mencionados como de personas o familias que supieron prever la expulsión y salieron antes de los decretos finales, llevándose importantes cantidades. Es muy posible que no fueran muy numerosos en proporción con la masa de los expulsados, pero esta proporción correspondería a la de esa misma clase social con respecto a los que apenas llegaban a malvivir, también entre los cristianos españoles.

En espera de tener un día una imagen detallada y unitaria de las situaciones económicas de los moriscos en toda España, estas pincela-

das muestran la diversidad de situaciones y permiten llegar a una conclusión matizada sobre la economía de los moriscos expulsados: no había entre ellos miserables y había muy pocos que vivieran de rentas ajenas, pero es muy probable que la pirámide social de esta minoría en la sociedad española fuera, desde el punto de vista económico, muy semejante a la de la población española en general. Sólo el carácter convulsivo de la evolución de la sociedad granadina, a lo largo del siglo XVI, sería una excepción —excepción importante— en este fenómeno general de las situaciones de la comunidad morisca antes de la expulsión.

Sobre las consecuencias económicas de la expulsión para la sociedad española, se ha investigado y escrito muchísimo. Este tema no pertenece a la historia de los moriscos, en sentido estricto. Es verdad que habían preparado ese desastre con ventas previas, con difusión de moneda ilegal, con préstamos que no devolvieron, etc. Fue en particular en las regiones donde eran muy numerosos donde más se notó su ausencia, especialmente en tierras valencianas. El déficit demográfico supuso un notable bajón de producción económica, que tardó decenios y hasta más de un siglo en ser cubierto por nuevas inmigraciones y por una reactivación económica atribuible también a la evolución general de la producción española y europea. No es ése tema referente directamente a los moriscos, sino tema de la sociedad española que los expulsó. Su aportación económica a los países a donde emigraron será tema de las siguientes partes de este libro.

IV

LA VIDA DE LOS MORISCOS EN SUS ALJAMAS O COMUNIDADES

Una vez vistas las circunstancias generales de la vida de los moriscos a lo largo del siglo XVI (antecedentes históricos, distribución sociogeográfica, estatuto jurídico), se va a intentar dar un panorama general de su vida personal, como musulmanes y musulmanas en la sociedad española, con los ritmos de vida que les imponen sus circunstancias ambientales.

Las fuentes principales para describir esas circunstancias son de tipo general: las formas de vida de los musulmanes en general y la de los miembros de la sociedad española también en general. Hay también fuentes directas, documentadas. Unas son las prescripciones de vida musulmana conservadas por escrito por los propios musulmanes en lo que se llama la «literatura aljamiado-morisca», textos que se conservan hasta nuestros días, junto con otros manuscritos en árabe que tenían los moriscos para su instrucción. Otras fuentes son las que proporciona la documentación cristiana coetánea, especialmente los procesos de la Inquisición que describen las prácticas islámicas de las que se acusa a moriscos y a moriscas.

Se trata sobre todo de una vida religiosa colectiva, que vincula a los individuos con la religión musulmana y con la comunidad de creyentes en el Islam. Por eso hay que mencionar, en primer lugar, a la aljama, cuyo papel es fundamental para la conservación de esas tradiciones y forma de vida islámicas, como se vio al hablar de los mudéjares.

Las aljamas o comunidades musulmanas tenían reconocimiento legal en los reinos hispánicos, a lo largo de toda la Edad Media, sobre todo a efectos fiscales y de organización interna de la comunidad y

solución de sus problemas y conflictos. Con la obligación de convertirse, los moriscos se asimilaron a los cristianos y perdieron, pues, el reconocimiento oficial de sus comunidades islámicas o aljamas. Pero el vínculo de la aljama seguiría vivo, para mantener la cohesión comunitaria de los cripto-musulmanes y la permanencia de sus tradiciones islámicas.

El vínculo de los miembros de la aljama es espiritual. No necesitan de un lugar específico para reunirse. Aunque no exista institucionalmente una aljama, la palabra árabe *yamaa* (*yamâ'a*), que significa simplemente grupo, les define como comunidad de vida islámica, les autodefine en cualquier encuentro entre creyentes. La aljama es la institución religiosa intermedia entre la familia y la *umma* o comunidad general de creyentes en el Islam. La *umma* de los musulmanes está dirigida por el califa —en el siglo XVI, el califa otomano—, *imam* o dirigente religioso por excelencia, que está representado en la oración comunitaria del viernes al mediodía por el *imam* local o presidente de la oración. Aun cuando el musulmán ora solo, es el *imam* de sí mismo, pero no deja de saludar al final a sus acompañantes espirituales a su derecha y a su izquierda, los ángeles presentes o los demás creyentes en el universo mundo.

La aljama es el elemento nuclear de la comunidad morisca española. Sin ella no se mantiene el Islam. Al inicio de las conquistas cristianas de tierras donde residían musulmanes, éstos o emigraban o se convertían al cristianismo, por no haberse constituido en aljamas. Cuando éstas se estructuran, a principios del XI, en Castilla la Nueva y en el valle del Ebro, las comunidades musulmanas permanecerán fieles al Islam, aun tras el bautismo forzado de principios del XVI. Después de la expulsión, los pocos miles de moriscos que se quedan en España (niños, esposos o esposas de cristianos viejos, algunas familias, individuos que vuelven, etc.) se asimilarán perfectamente a la sociedad cristiana, porque no tienen vínculos entre creyentes, disgregadas las comunidades musulmanas. Pero en Granada, donde se pudo mantener una comunidad de cripto-musulmanes, permanecieron más de doscientas personas fieles al Islam, hasta que fueron descubiertas al final del primer cuarto del siglo XVIII, siendo entonces dispersadas y, por tanto, asimiladas definitivamente en la sociedad hispánica.

Esta evolución histórica indica bien a las claras la importancia de las comunidades islámicas, las aljamas, para la permanencia de la iden-

tidad y la práctica de la vida islámica entre los moriscos en la sociedad española.

Pero además de la aljama, de la que se sabe muy poco, hay otras instituciones importantes que inciden en la vida islámica de los moriscos y de las moriscas.

La estructura familiar y el vecindario

En la sociedad islámica, como en toda sociedad tradicional, la institución familiar es el pilar de la vida de los individuos, desde su nacimiento hasta su muerte. La familia musulmana no sólo es el canal de la transmisión de la fe y de las prácticas islámicas. Por su peculiar estructura, diferente en muchos puntos de la estructura de las familias cristianas hispánicas, era también un signo de identidad de los moriscos musulmanes.

Entre los rasgos específicos de esa familia está su carácter patriarcal, con la autoridad omnímoda del padre que decide (economía, representación oficial exterior) y con la acción equilibrante de la madre, que rige los ritmos de la vida familiar (horario, comidas, educación, compras, matrimonios).

Hijos e hijas tienen dentro de la familia un sentido de la autoridad y la jerarquía, entre ellos y con sus padres y demás familiares. Es posible que su inserción en la sociedad cristiana haya aflojado esos vínculos familiares, pero también es posible que los haya reforzado en muchos casos, por necesidad de solidaridad tradicional ante un ambiente cristiano hostil y ante el peligro de pérdida de identidad o de aislamiento en esa sociedad.

Característica de esa sociedad es también —como en la sociedad cristiana de la época— la clara separación de los sexos en sus funciones sociales y cierta reclusión de la mujer, especialmente en ambientes urbanos. La preservación sexual de la mujer y la correspondiente agresividad sexual —temor a la violación en general, y a la pérdida de la virginidad en particular— eran tradicionalmente elementos fundamentales de las relaciones familiares, internas y con el exterior.

Cierta endogamia era la consecuencia de la vida familiar de los moriscos, para mantener su identidad islámica, aunque razones diversas podían recomendar muchas veces el matrimonio —especialmente de

los hombres— con mujeres cristianas. La endogamia de los musulmanes viene favorecida por la costumbre islámica del primer matrimonio entre primos carnales, en la adolescencia temprana.

Los matrimonios musulmanes acostumbraban a ser muy prolíficos, aunque la mortandad infantil y la de las mujeres en el parto sería tan frecuente como entre los cristianos de la época. Lo que no había generalmente era solteras, como tampoco solteros, aunque los hombres podían vivir en esa situación por razones de desplazamientos. Las fuentes cristianas insisten sobre el aumento, para ellos peligroso, de los moriscos, precisamente por carecer de las circunstancias que limitaban la demografía de los cristianos: el celibato y virginidad de los eclesiásticos y religiosas, las obligaciones de los militares que limitaban su matrimonio, la emigración a las colonias de las Indias, etc.

La onomástica de los moriscos indica también su forma tradicional de estructurarse familiarmente.

En época mudéjar conservan la forma patriarcal de denominarse: unos nombres personales (nombre propio, el nombre de paternidad —con *abu* y *umm*—, mote) y otros nombres familiares (nombre de filiación —con *ibn* y *bint*—, nombre de origen diverso, de tribu, lugar, de profesión). Hay que advertir la importancia de los nombres de paternidad-maternidad y de filiación, que indican claramente una estructura patriarcal, patrilineal. Los nombres de familia se heredan, como era también habitual entre los cristianos, pero la paternidad-maternidad y filiación de los nombres da un carácter mucho más acentuado a la cohesión familiar, en la familia musulmana de los moriscos.

En época mudéjar, son nombres en árabe, aunque cada vez más se van introduciendo motes en lengua romance, según eran denominados por sus vecinos romancehablantes o por ellos mismos, por dominar cada vez más esas lenguas. Pero cuando los musulmanes mudéjares serán obligados a ser cristianos, recibirán en el bautismo un nombre de santo cristiano e irán tomando cada vez más apellidos semejantes a los de los cristianos, como forma de asimilación presionada por éstos. Pero es muy probable que la mayoría de los moriscos y de las moriscas mantuvieran en el ámbito familiar la onomástica personal árabe-islámica, junto a la denominación de origen romance, con la que aparecen oficialmente en la documentación cristiana conservada.

Las relaciones de vecindario son muy importantes, tanto con los demás moriscos como con los «cristianos viejos» de una misma pobla-

ción. Esas relaciones de los moriscos aparecen muchísimo en la documentación del siglo XVI, precisamente porque esta documentación está hecha para dejar constancia de situaciones conflictivas diversas, religiosas (la de la Inquisición) o de otra clase (documentación fiscal, judicial...). Han sido poco estudiadas en su globalidad, pero sí en cada caso particular que aparece en la documentación.

A nivel de vecindario, las relaciones entre moriscos y cristianos no son habitualmente conflictivas, o al menos no más que las relaciones normales entre vecinos. Puede haber colaboración, convivencia y tensiones. Pero el tema religioso puede ahondar los problemas habituales de vecindario entre los moriscos y sus vecinos «cristianos viejos», por la suspicacia y sensación de peligro de las posibles denuncias a la vigilante y agobiante Inquisición. Por ello, la convivencia social de los moriscos con los demás españoles es un factor fundamental de su asimilación a los valores dominantes. Para no distinguirse de los demás y para no ser por ello víctimas de las condenas por islamismo, los moriscos adoptarán rápidamente todas las costumbres de sus vecinos cristianos que creen compatibles con su fe, y se verán coaccionados para que abandonen sus costumbres y tradiciones islámicas. Los procesos inquisitoriales conservan muchísima documentación sobre esas tensiones entre vecinos, originados por las peculiaridades religiosas de los moriscos.

Pero también las relaciones religiosas entre moriscos sufren de las ingerencias inquisitoriales. En la documentación conservada se aprecia una gran solidaridad entre vecinos moriscos, torpemente expresadas, para no caer en las temidas acusaciones y condenas por musulmanes. Pero también se advierten las consecuencias de reyertas y tensiones entre vecinos moriscos, que acaban exponiéndose a la luz del día y acarrear funestas consecuencias para unos y otros.

La relación entre vecinos moriscos afecta particularmente a la educación de los niños y a la transmisión de informaciones y tradiciones orales. Viajeros e inmigrantes procedentes de Granada (en la Corona de Castilla) y de la costa valenciana (para la Corona de Aragón) forman un vecindario más o menos permanente, que relaciona a las familias moriscas con el resto de sus correligionarios.

Las relaciones islámicas

Aunque el Islam abarca, de suyo, todas las actividades de la vida del musulmán, hay algunas relaciones que expresan más explícitamente la fe musulmana. Son éstas las que más conscientemente distinguen al morisco dentro de la sociedad hispánica. Pero hay que tener en cuenta también que en esa sociedad, todo signo o actuación de esos ex-musulmanes o cripto-musulmanes que se diferencie de las costumbres cristianas (costumbres culinarias, vestimentarias, festivas, lingüísticas, etc.) puede convertirse en signo de identidad islámica, para ellos y para los demás, y ser objeto de discriminación social y de condena religiosa. Hay que tener en cuenta que la conservación de esas «señales de identidad» puede ser consciente y voluntaria por parte de muchos moriscos (son los «cripto-musulmanes» o musulmanes que se esconden ante los cristianos), pero también involuntaria, para los que deciden vivir como cristianos, pero que no pueden dejar de conservar, a pesar de sus esfuerzos, costumbres heredadas de sus antepasados musulmanes.

En primer lugar, las relaciones entre musulmanes se dan en los lazos colectivos que se manifiestan con ocasión de la celebración de actos de los ritmos vitales. Las actividades familiares son una ocasión de manifestar su islamismo, entre parientes y vecinos moriscos.

Evidentemente, las manifestaciones islámicas tradicionales como son la oración colectiva de los viernes y de las fiestas no se pueden realizar sin grave peligro entre los moriscos españoles. La celebración de fiestas o la gran manifestación de solidaridad con el conjunto de la comunidad musulmana o *umma* que es la Peregrinación a Makka (La Meca) tampoco es posible entre moriscos. Pero no es imposible que muchos moriscos, al menos en las poblaciones en las que vivían ellos solos, celebraran esas festividades con algunos actos significativos: ágapes, limpieza especial, visitas entre parientes y vecinos moriscos con felicitaciones mutuas, etc. Diversos signos de fraternidad y complicidad entre moriscos se intercambiarían continuamente, tanto más eficaces para crear relaciones entre ellos cuanto que eran imperceptibles para sus vecinos no musulmanes, como es el alzamiento del dedo índice de la mano derecha, señal de la Unidad de Dios y signo sustitutivo de la fórmula oral de la profesión de fe musulmana «No hay más Dios que Allah».

Estas relaciones más o menos constantes entre parientes y vecinos que querían seguir conservando su identidad islámica se reforzarían con visitas de moriscos de otras poblaciones, especialmente en núcleos urbanos más importantes, en ciudades o ejes viarios. La solidaridad islámica entre moriscos correligionarios se vería reforzada con la tradicional hospitalidad árabe y musulmana, a pesar del peligro que podría suponer el albergar a un transeúnte, objeto de suspicacia para el vecindario cristiano, aunque se disimulara con motivos de parentela.

Las relaciones islámicas que reforzaban la identidad musulmana de los moriscos se manifestarían sobre todo, evidentemente, de forma oral, con conversaciones y relatos. Largas conversaciones familiares, en las que se intercambiaban tradiciones antiguas y noticias recientes contribuían a mantener los lazos espirituales con su pasado islámico y con el conjunto del mundo musulmán contemporáneo. Hay pruebas documentadas de cómo seguían los moriscos, en general, los acontecimientos de la política islámica de la época, especialmente las victorias y fracasos de las armas musulmanas, en el Mediterráneo, en Europa y en todos los territorios de la Monarquía española. Esos acontecimientos políticos, que los moriscos aprendían muchas veces de sus vecinos cristianos, se interpretaban y comentaban entre ellos en clave de éxitos o fracasos colectivos de musulmanes, que les afectaban personalmente, porque manifestaban su relación con el conjunto del universo musulmán y con sus valores, que ellos hacían suyos, también en el campo político.

Pero es evidente que todas esas relaciones de compenetración islámica eran muy diversas según los lugares, según las situaciones sociales y, en definitiva, según la mayor o menor adhesión al Islam de los moriscos, a lo largo del siglo XVI. Hay aquí una diversidad, muy difícil de calibrar, pero que hay que tener en cuenta. Es, a fin de cuentas, el problema de los diversos grados de asimilación de la población morisca, en el conjunto de la sociedad española y cristiana.

Ritmos vitales

Los moriscos, como los musulmanes antepasados suyos y como los demás musulmanes coetáneos, procuraban seguir los preceptos y

costumbres del Islam a lo largo de los acontecimientos de su vida. Algunos textos islámicos les orientaban sobre la forma en que tenían que mantenerse fieles a esos preceptos y costumbres, a pesar de la opresión cristiana, conservando lo esencial de la fe. La mayoría de ellos mantenía en su corazón el ideal de ciertas prácticas, cuyos detalles se encuentran en textos islámicos, en árabe y en romance, conservados hasta nuestros días.

Dos series de prácticas marcan el ritmo vital de los musulmanes y las musulmanas y forman parte del acervo tradicional de la vida de los moriscos: las que provienen del marco temporal específico de la religión del Islam y las que provienen de los ritmos vitales del hombre asumidos por el Islam.

El Islam tiene una noción y distribución del tiempo, que enmarca las actividades del creyente musulmán.

El tiempo cósmico o visión global del mundo tiene dos líneas temporales. Primeramente, está el intemporal tiempo de Dios, el eterno y el inmutable, que no tiene las mutaciones del tiempo creado, el que nace de la creación del mundo por Dios. En segundo lugar, en el tiempo creado por Dios, está el tiempo de la humanidad, con sus grandes etapas históricas: la creación del hombre con Adán, el tiempo que precede al envío del Corán a Mahoma (tiempo de la «ignorancia» en que se ve sumida la humanidad y del envío de los diversos profetas para reformarla, entre ellos a Jesús para los cristianos), la misión de Mahoma, la expansión del Islam —en que se encuentra actualmente la humanidad— y el final del mundo con el Juicio Final, que dará paso a la salvación o condenación eternas. Este es el esquema histórico fundamental en el que se insertan los acontecimientos significativos de la historia humana, según los musulmanes y, por tanto, para los moriscos con un mínimo de conciencia histórica.

Muchos moriscos tenían también una conciencia de su tiempo histórico, como musulmanes de Al-Andalus, la España musulmana que había precedido a la España cristiana que les había tocado vivir. Eran nostálgicos de los gloriosos tiempos pretéritos, tiempos mejores, en los que había vivido el Islam dominante de la Península Ibérica, venciendo a los cristianos.

Los moriscos eran necesariamente nostálgicos, especialmente los granadinos. Precisamente en Granada se escribían falsas traducciones de crónicas árabes de la conquista islámica, que tenía que volver, y falsos

textos de cristianos pre-islámicos (apóstoles primitivos o San Isidoro) anunciando glorias futuras del Islam o de los turcos en particular, que animaban a los perseguidos moriscos con la esperanza de nueva toma del poder político islámico en España y restauración de la sociedad islámica en sus tierras. Aquí también, había una conciencia temporal de un pasado islámico colectivo añorado, de un presente descorazonador y de un futuro esperanzador.

Pero el tiempo vivido tenía un sistema de referencia más concreto a los valores islámicos.

Los años se medían con referencia a la Hégira o huida de Mahoma de La Meca (en el año lunar correspondiente al 622 de la era cristiana: la toma de Granada por los soberanos cristianos había sido el 897 de la Hégira y el decreto general de expulsión de los moriscos valencianos, los primeros en ser expulsados, se proclamaría, para su inmediata ejecución, en el año 1019).

Los meses del año musulmán se regían también por la luna, con doce meses más breves que los solares del calendario cristiano que también utilizaban los moriscos. Tres fechas importantes tenía ese calendario anual de los musulmanes: el principio de año, los días de la fiesta del borrego como final de la Peregrinación a La Meca y el mes de ayuno del Ramadán. Los musulmanes procuraban cumplir con los preceptos tradicionales de esos tiempos sagrados, dentro de las magras posibilidades que les permitía la sociedad cristiana y su estatuto de cripto-musulmanes. Evidentemente, sólo con el éxodo definitivo podían complir con la Peregrinación o «romeaje». El ayuno del Ramadán podía cumplirse privadamente sin particular dificultad, para los que lo quisieran seguir, al igual que la celebración discreta de las fiestas, incluso la que exigía ritualmente la degollación del cordero.

La semana islámica de siete días no comporta la obligación de dejar de trabajar en domingo, como la de sus compatriotas cristianos. El viernes, día sagrado, sólo suponía tradicionalmente un lavado especial —que a veces procuraban hacer disimuladamente, pero se sabe que todo exceso de higiene corporal era señal de islamismo, y consiguientemente denunciado— y una oración común en la mezquita, con predicación oficial, que evidentemente no podían celebrar siendo moriscos. El trabajar en domingo era signo de incumplimiento de un precepto cristiano y se le podía reprochar a los moriscos. Pero si se hacía en el campo, era pecado muy generalizado también entre los cristianos, y en la

ciudad no les era difícil a los moriscos atenerse al precepto del descanso dominical, como los demás artesanos y comerciantes cristianos.

No se sabe hasta qué punto las comunidades de moriscos eran capaces de informarse del calendario festivo anual musulmán y si celebraban las principales fiestas, las ya mencionadas y otras, como la del Nacimiento del Profeta o *al-máwlid an-nábawi*, entrañable fiesta infantil, parecida a la Natividad cristiana.

El tiempo de las mutaciones vitales de cada musulmán y de cada musulmana también tenía sus referencias específicas al modo de vida islámico.

El nacimiento era celebrado con alegría ostentosa, especialmente si se trataba de un chico. Una serie de ritos mágicos, algunos de ellos de origen ortodoxia islámica dudosa, acompañaba al acontecimiento. La imposición de un nombre islámico o *tasmiyya* se hacía en ese momento. Ya se ha hablado algo de la onomástica de los moriscos. Es evidente que en aquella época era bastante fácil cambiar de nombre o añadir uno a los ya poseídos. Esta práctica era aún más corriente entre los musulmanes, con los nombres de paternidad-maternidad o con los apodos y con los nombres de origen residencial. Las diversas imposiciones cristianas se manifestarían con la adopción de nombres, apellidos y motes de cristianos, a lo largo de la vida del morisco y de la morisca.

La circuncisión de los muchachos es costumbre musulmana fundamental, aunque no esté mandada en el Corán. Es señal fundamental de la identidad islámica de los varones musulmanes. Por eso, el ser circuncidado o «retajado» fue una de las principales prohibiciones a los «cristianos nuevos de moros», aunque muchos pudieran invocar que habían sido operados en su lejana infancia. El circuncidar a los niños era gravísimo pecado, a juicio de la Inquisición, para acusados de judaizar o de islamizar.

El matrimonio de los moriscos y moriscas intentaba seguir las pautas tradicionales de la familia musulmana. La preservación de la virginidad prematrimonial de la muchacha era muy importante, lo que fomentaba los matrimonios muy jóvenes, permitidos por la legislación religiosa musulmana, y los matrimonios entre primos hermanos, para facilitar las condiciones económicas de la dote y de la vida conyugal en el hogar familiar paterno. Esos matrimonios venían precedidos fre-

cuentemente de contratos matrimoniales con promesa de matrimonio, desde niños.

La celebración de las bodas consistía en fiestas en las que podían participar todos los vecinos, también los cristianos. La boda daba lugar a música, vestidos y otras manifestaciones festivas tradicionales de los moriscos. El carácter excepcional de esas celebraciones y la probable adaptación de sus ceremonias a las cristianas —con excepción de la misa de boda— haría que no llamaran demasiado la atención por su heterodoxia a la sociedad cristiana ambiente, aunque sí hay quejas y prohibiciones de las músicas y gritos típicos de los moriscos, diferentes a las manifestaciones festivas de los «viejos cristianos». Las segundas y terceras bodas de las mujeres eran mucho más sencillas que las primeras, de las vírgenes, y se solían realizar inmediatamente tras la viudez, para no dejar desamparada a la mujer. Todos esos preceptos y costumbres prematrimoniales y matrimoniales eran relativamente fáciles de guardar para los moriscos, porque estaban centradas en el ámbito doméstico. Pero los matrimonios muy prematuros y los enlaces entre primos carnales chocaban con la legislación eclesiástica cristiana, por lo que eran objeto de persecuciones inquisitoriales.

Ya se ha mencionado el tema de la fecundidad de los moriscos, mítica causa de temor de algunos cristianos, por invocar el peligro de un desequilibrio demográfico de la población española favorable a los musulmanes.

La educación de los niños y de las niñas de los moriscos seguiría las pautas de la educación infantil de la sociedad hispánica de su tiempo y clase social. El general analfabetismo de los moriscos debía ser equivalente al de la sociedad hispánica del siglo XVI.

Tema específico es el de la educación de los niños en la lengua árabe. La lengua doméstica podía ser el árabe dialectal, en las zonas en que esa lengua se había conservado, como en el reino de Granada o en el de Valencia y en comunidades rurales donde la población musulmana se había conservado compacta durante la Edad Media. Pero otra cosa era el conocimiento de la lengua árabe escrita o culta, reservada tradicionalmente a una élite.

El mero hecho de la existencia de la llamada «literatura aljamiada», es decir, de textos en lenguas romances escritos con escritura árabe, indica la existencia de mudéjares y moriscos romancehablantes alfabetizados en árabe. La lectura de textos árabes era condición nece-

saria para ser alfaquí o dirigente religioso de una comunidad local. El problema de la formación de esos alfaquíes debía de ser un problema muy grave para las comunidades musulmanas. Por eso enviaban jóvenes a estudiar a donde hubiera maestros, como era la región valenciana o la granadina. No es que los musulmanes castellanos o aragoneses no supieran el árabe, como se ha interpretado, sino que no sabían el árabe culto que requería su responsabilidad de dirigente espiritual de la comunidad.

La alfabetización en castellano-aragonés o en catalán-valenciano debía de ser más fácil en un ambiente de comerciantes urbanos, como está ampliamente documentado por los contratos y otros documentos, para usos mercantiles. Pero era privilegio reservado a una minoría de moriscos.

En general, la educación de niños y niñas se hacía en el ambiente familiar y de vecindario.

Por eso hay que mencionar los esfuerzos de educación cristiana de los moriscos en colegios específicos, paralelos a los esfuezos renovados de educación cristiana de los niños cristianos, a finales del siglo XVI. Los colegios de Gandía, Granada y Tortosa son los más conocidos, aunque esta labor no parece que diera muchos frutos.

Los ritmos vitales han de tener en cuenta los avatares de las enfermedades y accidentes corporales. Los moriscos, como los musulmanes en general, tienen una particular espiritualidad del dolor y la privación semejante a la de los cristianos coetáneos suyos, con los que tenían afinidades religiosas que en algunos casos serían también influencias mutuas. Hay ejemplos documentados a invocaciones de versículos o *aleyas* esperanzadores del Corán, a la enseñanza y ejemplo del Profeta Mahoma, a la sabiduría tradicional islámica y a rezos y ritos mágicos, según esas circunstancias vitales prósperas o adversas. Su carácter íntimo o familiar hace que estén generalmente escondidos para los cristianos y para las pesquisas de la Inquisición, pero hay casos documentados de acusaciones cristianas a esas prácticas religiosas.

La muerte va acompañada de rituales específicos islámicos, como la profesión de fe islámica del moribundo, el lavado y amortajamiento del cadáver, la conducción del muerto al cementerio y el entierro del difunto directamente en tierra y con la cara orientada hacia La Meca. No es fácil documentar en qué medida los moriscos se atenían en todo a las prácticas musulmanas tradicionales en los ritos funerarios.

Lo que sí está profusamente documentado es que esos «cristianos nuevos de moros» cumplían regularmente con los ritos de los cristianos, unos por convicción, otros por no distinguirse de los «cristianos viejos» y otros obligados.

Por eso puede decirse que la religiosidad de los moriscos sigue dos corrientes de ritmos vitales, uno de origen musulmán y otro de origen cristiano. Ambos se dosifican con una gran diversidad de fórmulas, según las situaciones sociales, las tradiciones familiares y las elecciones personales. Aunque no estén generalmente documentados en cada caso concreto, conviene tener en cuenta estos elementos generales, para comprender algunas manifestaciones que aparecen a veces en la documentación referente a los moriscos.

Las presiones y opresiones ambientales

Ya se han mencionado muchos factores sociales de presión que incidían negativamente en la vida y en las creencias de los moriscos en cuanto tales, por sus creencias islámicas específicas y no por otras causas, comunes a todos los miembros de la sociedad española de su tiempo (guerras, imposiciones, calamidades naturales y sociales, penurias varias) y a la humanidad en general. Se trata de factores de origen religioso, atribuibles a su origen y ser musulmán. Estas presiones se convertían generalmente en opresiones sociorreligiosas. Por eso puede hablarse de los moriscos como de una minoría perseguida, a lo largo del siglo XVI y con la expulsión final de principios del XVII.

La primera causa de presión y opresión, el origen de todas las demás, fue la del bautismo o conversión forzada al cristianismo.

De esta causa inicial se derivó un conjunto de prohibiciones de cumplir con las prácticas islámicas, como la oración, la Peregrinación o *hache*, la circuncisión, las fiestas, etc.

También se les prohibió la posibilidad de que cumplieran con preceptos islámicos, negándoles las instalaciones de baños para que hicieran las preceptivas purificaciones previas a la oración.

Se les prohibieron sus preceptos alimenticios, especialmente los del ayuno del Ramadán, y se les presionó para que conculcaran esos preceptos, comiendo carne de cerdo o bebiendo vino, por ejemplo.

Además de prohibírseles las prácticas religiosas musulmanas, se les fue prohibiendo paulatinamente toda señal de identidad, que podría ser muestra de adhesión a la religión musulmana, como tradiciones alimenticias, vestimentarias, festivas y especialmente el uso de la lengua árabe.

Toda relación con el mundo islámico de Ultramar fue sistemáticamente prohibida, especialmente alejando a los moriscos de las costas mediterráneas, por razones estratégicas.

Innumerables discriminaciones sociales fueron cayendo sobre estos «cristianos nuevos de moros», en cuanto a cargos públicos, acceso a la propiedad y a la nobleza, ingreso en órdenes militares y monásticas o en el clero secular y regular, porte de armas, etc.

Estas disposiciones venían reforzadas con penas pecuniarias y otras, para su aplicación práctica, que abarcaba toda una gama de disposiciones penales emanadas de la autoridad.

El papel opresivo de la Inquisición se hacía particularmente penosa para los moriscos, por el procedimiento suspicaz y tenaz del Santo Tribunal y por atacar a la esencia misma religiosa de la práctica morisca, consecuencia de su oculta fe musulmana, conservada a pesar de las conversiones y bautismos forzados.

A estas presiones y opresiones emanadas de las autoridades se añadían las de los propios conciudadanos, a menudo dispuestos a vejar a los moriscos y a abusar de su situación, como miembros de una minoría discriminada.

Expresión oral y escrita

Ya se ha hablado, con ocasión de la educación de los jóvenes moriscos, de los problemas de alfabetización y de aprendizaje de la lengua árabe que se planteaba a los moriscos, según las regiones. Aquí se va a sintetizar de nuevo esos problemas relacionados con la lengua, tanto a nivel hablado como escrito, aunque sobre este tema haya muchos elementos indocumentados, a pesar de que pueden inferirse indirectamente con bastante seguridad por algunos datos seguros.

La situación lingüística de los mudéjares nos es bastante bien conocida, en el momento en que fueron obligados a hacerse cristianos, a principios del XVI. A partir de esos bautismos forzados, uno de los

puntos de opresión más importantes de las autoridades cristianas fue precisamente el intentar lograr que abandonaran completamente el uso del árabe. Aquí también, como en casi todos los problemas de los moriscos en la sociedad hispánica, hay que regionalizar la cuestión.

En los territorios de la Corona de Aragón, se puede decir que se daban varias situaciones diferentes. En muchas poblaciones aisladas y compactas de los territorios valencianos y catalanes, la lengua doméstica de los moriscos era el árabe dialectal andalusí, aunque muchos moriscos, especialmente los mercaderes, eran bilingües y podían expresarse en sus relaciones con los «cristianos viejos» en catalán-valenciano y hasta en castellano, si hemos de creer en la documentación de los tribunales de la Inquisición, aunque éstos tienden a castellanizar todo lo que el morisco o su truchimán traductor expresa en catalán. No consta, en esta zona, que hubiera moriscos cultos que supieran latín, aunque quizás lo supieran los eclesiásticos de origen morisco, pocos en la zona valenciano-catalana, como el beneficiario de Xàtiva Juan Andrés, antiguo alfaquí de su ciudad natal, autor de un libro cuya primera edición, en 1515, salió en castellano, pero que pudo estar dictada o escrita originariamente en árabe o en catalán, por quien era quizás capaz de leer algunos textos en latín.

En la zona valenciano-catalana había, pues, una diglosia árabe dialectal y catalán-valenciano hablado. Algunos moriscos sabían leer y escribir en escritura latina, como lo prueban algunos contratos y cuentas. También habría moriscos capaces de leer y escribir en árabe, ya que se conservan algunos escritos, poquísimos, en esa escritura, y se menciona a aragoneses que vienen a ejercitarse en árabe en tierras valencianas, seguramente para dominar la lengua escrita o culta, necesaria para ser alfaquí de las comunidades islámicas de Aragón, Cataluña y Valencia.

En Aragón no parece que hubieran perdido el árabe como lengua doméstica o coloquial, pero sí parece que eran pocos los que podían leer la lengua culta y escribirla. No consta que hubiera grupos que ignoraran el romance de la sociedad aragonesa ambiente, pero tampoco sería extraño que este fenómeno se diera en las poblaciones en las que vivían casi exclusivamente moriscos y en las mujeres, que tenían quizás menos contactos con cristianos romancehablantes. La pervivencia de textos aljamiados, en romance pero con escritura árabe, a lo largo del siglo XVI en Aragón, indicaría la existencia de una élite que era capaz de dominar ambas lenguas y particularmente la escritura árabe, ya que

intercalan frecuentemente frases enteramente en árabe dentro de los textos romances con esa escritura.

En los territorios de la Corona de Castilla el conocimiento del castellano parece que era general, ya que las comunidades moriscas eran muy minoritarias y generalmente urbanas, insertas por tanto en una sociedad dominante de lengua castellana. Pero no se excluye que también supieran árabe, al menos en algunos lugares y para algunas personas, como el escritor Mancebo de Arévalo, que ya lo sabe cuando va a perfeccionarlo a Granada, a principios del XVI, y pasa a utilizarlo en Aragón. Muchos moriscos castellanos, extremeños, murcianos y andaluces del Guadalquivir —y probablemente los de Navarra y León, no documentados para esta época— sabían leer y escribir en castellano. Alguno habría, como el citado Mancebo, que podía leer y escribir en árabe. Lo que no puede probarse, para el siglo XVI, es que hubiera quien fuera monolingüe en árabe y no comprendiera ni hablara el castellano, a no ser en algunas zonas de aislamiento y fuerte concentración tradicional de moriscos, como en el valle murciano de Ricote. Al menos hasta la dispersión por los territorios de la Corona de Castilla de los granadinos, tras la guerra de Las Alpujarras. Hay que tener en cuenta también que, tras la conquista del Reino nazarí de Granada de fines del siglo XV, individuos y grupos de granadinos viajaron y se instalaron más o menos permanentemente en territorios de la Corona de Castilla, contribuyendo seguramente en aumentar el número de los bilingües árabe-castellanos de esas comunidades, con probable influencia en la enseñanza del árabe en los niños mudéjares y luego moriscos de esos territorios.

Fue la dispersión masiva de los granadinos por territorios castellanos, extremeños y murcianos, tras la guerra de Las Alpujarras, lo que modificó la situación lingüística de esas comunidades, como consecuencia de todas las mutaciones demográficas ya señaladas.

La evolución lingüística de los moriscos granadinos fue, evidentemente, muy diferente de la de los demás moriscos hispánicos, que vivían en simbiosis con los cristianos romancehablantes desde el siglo XI (Castilla), XII (Aragón y Cataluña, Extremadura) y XIII (Valencia, Murcia, Valle del Guadalquivir), es decir, desde al menos dos siglos y medio.

Los musulmanes del Reino nazarí de Granada eran monolingües árabehablantes, en el momento de la conquista, aunque los había que

conocían el castellano, lengua de sus vecinos cristianos, con los que se entendían para tratos de toda clase, especialmente con los diversos géneros de cristianos o ex-cristianos que vivían más o menos permanentemente en territorio granadino y sobre todo en su capital.

La castellanización de esa gran masa demográfica de árabehablantes no pudo ser rápida y a mediados del siglo XVI eran muchos los que ignoraban totalmente el castellano, especialmente en las zonas rurales. Los numerosos esfuerzos de catequización en árabe, así en territorio granadino como en valenciano, a lo largo del siglo XVI, muestran bien los límites de la penetración lingüística del castellano en la sociedad tradicionalmente árabehablante de los moriscos granadinos.

La expulsión en masa de esos moriscos, tras la guerra de Las Alpujarras, trasladó a los demás territorios de la Corona de Castilla el problema lingüístico de los granadinos. Éstos no parece que llegaran nunca a dominar el castellano, en los 40 años que mediaron entre las dos expulsiones, la de Granada y la expulsión final. Los que quedaron en territorio granadino sí que parece que aprendieron entonces el castellano, si no lo sabían de antes, porque era una población predominantemente urbana, inserta en una inmensa mayoría de cristianos castellanohablantes.

En el momento de la expulsión, resumiendo, se puede decir que una gran parte de los moriscos eran bilingües, especialmente los de origen granadino, valenciano, andaluz en general, aragonés, murciano y catalán, y que eran muy pocos los monolingües: algunos castellanos, aragoneses y extremeños, en castellano-aragonés, y algunos granadinos y valencianos, en árabe.

De todas maneras queda mucho por investigar en tema tan importante. La dificultad de esta investigación no viene sólo de la falta de información directa, sino también de la metodología para interpretar lingüísticamente esos pocos documentos.

La distribución geográfica del conocimiento del árabe entre los moriscos condicionará su facilidad en adaptarse a sus nuevas patrias árabehablantes, después de la expulsión. Sólo moriscos castellanos, aragoneses y quizás algún andaluz exigirán una educación islámica en castellano en su nueva tierra y proporcionarán algunos escritores en esa lengua (el andaluz Ahmad Al-Háyari Bejarano es escritor bilingüe, en árabe y en castellano). Ningún granadino o valenciano figura en esa nómina de escritores en romance después del exilio, lo que indica que

su adaptación lingüística a la sociedad árabehablante magrebí no representó para ellos ningún problema importante.

En cuanto al discutido problema de la fechación de la mayoría de los escritos de la llamada «literatura aljamiado-morisca», generalmente atribuida a los moriscos, por las referencias explícitas de los manuscritos conservados –la inmensa mayoría de un solo fondo, como el de Almonacid de la Sierra, en Aragón–, creemos que hay que atribuirlos sobre todo al período mudéjar. Los manuscritos conservados serían sobre todo copias, casi milagrosamente conservadas en ese fondo.

V

CONFLICTOS Y EXPULSIÓN

La expulsión general de los moriscos de todos los territorios de la Monarquía española, entre 1609 y 1614, fue la *solución final* de la especificidad minoritaria de los moriscos en la sociedad hispánica. Ese *trágico* final no era necesario, como han mostrado documentalmente tanto Márquez Villanueva como Bernard Vincent, historiadores modernos, con metodología muy diversa. Pero hay que estudiar sus causas y sus mecanismos, para comprender cómo se realizó ese episodio tan fundamental de la historia de los moriscos, que acaba con una historia de nueve siglos de presencia musulmana importante en la Península Ibérica y con un siglo de historia morisca de esos musulmanes o cripto-musulmanes en la sociedad hispánica. En vez de analizar todos los elementos del proceso de expulsión, como han hecho competentemente esos autores, o exponer todo el detalle de la expulsión de toda la población morisca, analizado por Lapeyre y otros, aquí sólo se presentará un resumen para comprender la importancia de este hecho histórico.

De todas formas, el estudio de la expulsión de los moriscos y de sus consecuencias es tema abierto. Se saben muchas cosas, pero aún queda mucho por estudiar. Un Congreso Internacional sobre «La expulsión de los moriscos. Sus consecuencias en tierras islámicas y en tierras cristianas» reunió, en diciembre de 1990, a más de 40 investigadores, en Sant Carles de La Ràpita (Tarragona). Cuando se publiquen las actas de ese encuentro, se podrá apreciar cuántos elementos componen la temática de la expulsión y cómo se puede avanzar más y más, por distintos caminos y con diferentes metodologías, en el conocimiento de este hecho histórico.

Argumentos y reticencias de las autoridades españolas ante la expulsión

La expulsión era una de las variadas y complementarias soluciones que se iban presentando, desde hacía muchas décadas, para la conflictividad que suponía —según algunos personajes y según la mentalidad político-religiosa de la época— la presencia en la sociedad española de una minoría que disentía de la mayoría religiosa del país. Pero ni la conflictividad era muy importante ni los partidarios de esa solución muy numerosos. Por eso hay que presentar brevemente los aspectos que ofrecía esa conflictividad y las personas o grupos sociales que defendían esa solución.

El fondo de la cuestión era prioritariamente ideológico, el de un enfrentamiento religioso entre musulmanes y cristianos, como ha mostrado Louis Cardaillac. Ese enfrentamiento religioso no era bélico, en tierras hispánicas, aunque tuviera aspectos militares. Tampoco era peligroso para la fe cristiana, ya que los moriscos ni disputaban polémicamente ni hacían el menor proselitismo religioso para convertir a cristianos a su fe. Era simplemente un mayoritario rechazo de los moriscos a ser cristianos. Era un problema religioso de ineficacia de los esfuerzos eclesiásticos por asimilar a esos «infieles» en la sociedad cristiana hispánica mediante la conversión religiosa. Todos los medios puestos al servicio de ese ideal cristiano de conversión se habían revelado inútiles o por lo menos muy poco eficaces para obtener la conversión íntima y total de la mayoría de los moriscos: predicación y catequesis, bautismo obligado, vigilancia y procesos a un tiempo benévolos y severos de la Inquisición, dispersión de los moriscos en la sociedad cristiana dominante, etc. La causa de esa disidencia religiosa era evidente: la adhesión fiel de la mayor parte de los moriscos a la fe del Islam. Sobre las soluciones a ese problema religioso disentían los diversos responsables de la defensa o más bien del triunfo del Cristianismo.

Por parte eclesiástica, los diversos responsables tenían puntos de vista divergentes.

La cabeza visible de la Iglesia Católica, el Papa de Roma, no tuvo un papel beligerante en la expulsión de los moriscos, como ha mostrado Pérez Bustamante con documentación pontificia. El papa Paulo V Borghese (1605-1621) había sido consultado con antelación a la expulsión, pero como no era partidario de esa medida no fue informado de

la decisión política de la expulsión más que con posterioridad a los decretos.

La posición papal y también la de la Inquisición romana era la de insistir con todos los medios tradicionales de la predicación y catequesis en perseverar para obtener la deseada conversión de los moriscos, aunque fuera poco a poco y a largo término. En eso la Iglesia Católica Romana actuaba movida por una dilatada experiencia histórica: la del largo proceso de la conversión de los paganos europeos, tanto de los del Imperio Romano como de los pueblos bárbaros altomedievales. El éxito aparente de la cristianización hispánica de amplios continentes dependientes de los imperios español y portugués en las Indias debía pesar en la visión global de las autoridades religiosas romanas para confiar en la capacidad del cristianismo ibérico para convertir también a los moriscos o musulmanes españoles.

Tampoco se veía, desde Roma, ningún peligro para la sociedad cristiana europea en una posible actuación de los moriscos, ni desde el punto de vista religioso ni desde el punto de vista político, aunque los musulmanes intentaran realizar una alianza militar entre moriscos y ejércitos otomanos y magrebíes. Pero políticamente no se iba a entrar en conflicto con las autoridades españolas, si éstas decidían la expulsión de los moriscos como medida de orden público en sus Estados.

También movía a la Santa Sede una sincera caridad hacia los moriscos, más dirigida seguramente a evitar su condenación eterna si se iban a vivir en países musulmanes que a evitar las terribles penalidades que iba a comportar la expulsión de su patria.

No es imposible tampoco que la Curia romana, perfectamente enterada de los problemas políticos, sociales y económicos españoles, tuviera también en consideración los graves quebrantos económicos que la expulsión de los moriscos podía producir en España, especialmente en las finanzas inquisitoriales e, indirectamente, en las rentas eclesiásticas.

En definitiva, el Papa y la Santa Sede ni fueron beligerantes en favor de la expulsión general de los moriscos ni se opusieron a esa medida, ni admitieron luego en sus Estados a los moriscos expulsados, como hicieron algunos príncipes italianos por razones económicas.

En el episcopado español, fue ciertamente Juan de Ribera, Arzobispo de Valencia y Patriarca de Antioquía, el que más impulsó en definitiva la general expulsión de los moriscos. Sevillano, había invertido

mucho dinero y esfuerzos –personales y de su dilatada diócesis valenciana muy poblada de moriscos– para obtener su conversión. La convicción personal de la inutilidad de los esfuerzos eclesiásticos, junto al poder político que le había proporcionado el haber sido durante unos años virrey de Valencia, le hicieron partidario beligerante de esta expulsión, aun a sabiendas de las consecuencias religiosas y económicas negativas que se podían derivar de esa decisión política. Pudo ver muchas de esas consecuencias antes de morir en 1611.

La actitud de Ribera no fue compartida por los obispos sufragáneos de Valencia, los de Segorbe y de Orihuela, ni por el de Tortosa, del que dependían amplios territorios valencianos en la actual provincia de Castellón. Éstos propugnaban, con diversos matices, la perseverancia en el trabajo de evangelización, mejorando la formación y la calidad de los elementos eclesiásticos dedicados a la catequesis de los moriscos. Esta instancia religiosa tampoco dio su aval a la decisión de la expulsión, a pesar del peso eclesiástico del Patriarca Ribera, por lo que la decisión final tuvo que ser tomada por la autoridad política y por razones religioso-políticas.

Tampoco el clero secular o regular se mostraba mayoritariamente partidario de tan drástica decisión. Pero sí lo eran algunos eclesiásticos, entre los que destacaba el dominico Jaime Bleda, acérrimo partidario de la total exclusión de los moriscos de la sociedad española. Se puede quizás generalizar que eran los eclesiásticos que más directamente habían estado en contacto con los moriscos musulmanes los que habían constatado el fracaso de su acción y abogaban en favor de las decisiones más drásticas. Tal era el caso de Ribera y de Bleda. Pero otros informes sobre el tema, como el de Pedro de Valencia, eran mucho más matizados, quizás porque no ponían en sus juicios la pasión de los que veían fracasar la acción evangelizadora de la Iglesia, al menos a corto término y «de tejas abajo».

A escala de toda España, tampoco el Inquisidor General, el Cardenal Niño de Guevara, era partidario de la expulsión total. Rechazó, desde su alto cargo, la solución del padre Bleda. A las razones teológicas se añadirían en la posición del prelado unas consideraciones materiales sobre el quebranto económico que la expulsión de los moriscos tendría en las finanzas de la Inquisición y en los curatos eclesiásticos. Por otra parte, la finalidad de la Inquisición no era de tipo represivo de los delitos, ni siquiera de los más reprobables «crímenes» religiosos,

sino que buscaba la salvación de las almas, primeramente preservando de la heterodoxia a la sociedad cristiana y luego procurando que los culpables se arrepintieran, se retractaran y salvaran así su alma. La exclusión de la población morisca era, desde el punto de vista de las finalidades de la Inquisición, la última de las soluciones para la disidencia religiosa de los moriscos.

Un punto de vista religioso semejante defendió, con bastantes titubeos, el confesor real, miembro muy influyente de las instancias en las que se decidía el porvenir de los moriscos, aunque este cargo religioso-político tendía a soluciones radicales en asuntos de Estado y a cierto simplismo en los temas religiosos.

Pero desde el punto de vista religioso también entraban en línea de cuenta los laicos y no sólo los eclesiásticos.

Los soberanos españoles eran muy conscientes de sus responsabilidades religiosas, por considerar que el porvenir de la fe cristiana era prioritario en la carga de gobierno de sus Estados que Dios les había confiado. Por eso, tanto el rey Felipe III como la reina Margarita de Austria tuvieron una importancia muy grande en la expulsión de los moriscos. La decisión final era de ellos, y lo sabían. Se hicieron asesorar por sus consejeros religiosos, así como por los civiles y militares. Pero estaban ambos persuadidos de que se trataba de un importante tema religioso, cuya responsabilidad pesaba sobre sus devotas y un tanto escrupulosas conciencias, como lo expresan numerosos textos de la época, especialmente los propios decretos de expulsión de los moriscos.

En la decisión de Felipe III de expulsar a los moriscos pesó mucho el buscar la unidad religiosa de sus Estados, bajo la fe católica triunfante y defendida por la política interior y exterior de la Monarquía hispánica, en la península y en sus posesiones europeas y de Ultramar. Era una paradoja criticable de los reinos de esa Monarquía, según algunos tímidos críticos de la época, el que incorporaran múltiples pueblos a la fe católica, en las Indias, y que en los territorios tradicionales peninsulares hubiera una masa de moriscos «paganos» e «infieles».

Según Juan Bautista Vilar, también debió pesar en la política religiosa del Rey el haber hecho en 1609 unas paces con los protestantes, en los Países Bajos, después de años de lucha por mantener el monopolio católico en Flandes: se quiso entonces equilibrar esa capitulación

del ideal de unidad o uniformización religiosa con la decisión de expulsar a otra disidencia de la unidad hispánica, la de los moriscos, como se había hecho con los judíos, judaizantes, protestantes, erasmistas y demás acusados de debilitar el carácter católico de los Estados de la Monarquía española.

Pero en el ánimo del rey, más probablemente que en de la reina, debían pesar las reticencias teológicas de los prelados eclesiásticos. Temía, como ellos, la responsabilidad que implicaba la decisión de la expulsión en la salvación eterna de los moriscos, cuya condenación eterna recaería sobre la conciencia del que tomara aquella decisión. En efecto, si se les obligaba a refugiarse en países islámicos, donde la sociedad sería un obstáculo muy difícil de vencer, para que se salvaran adoptando la verdadera y salvífica religión cristiana los moriscos perdían muchas posibilidades de convertirse sinceramente a la fe cristiana, en la sociedad cristiana española, con los medios que les facilitaba esa sociedad y contando con la omnipotente e imprevisible gracia divina.

La suerte de los niños moriscos, irresponsables aún de ser musulmanes, era siempre un problema recurrente, en las discusiones teológicas: si se les arrebataba a su ambiente islámico familiar, lo más probable es que se convirtieran en buenos cristianos y salvaran así su alma.

El problema fundamental era, pues, el de la esperanza de conversión y asimilación de los moriscos en la sociedad cristiana. Si no se habían convertido antes —al menos la mayoría—, había una esperanza teológica de que lo hicieran, cuando Dios quisiera. El problema era, evidentemente, cómo colaborar de la mejor manera al proyecto divino sobre la realidad religiosa de los estados de Su Majestad Católica.

Esas dudas religiosas habían pesado mucho en la conciencia de Felipe II, que había decidido la expulsión de los moriscos de Granada tras la guerra de Las Alpujarras, pero dispersándolos en la sociedad cristiana de la Corona de Castilla, para facilitar así su asimilación. Tampoco Felipe IV fue muy beligerante en el tema de los moriscos, cuando su gobierno se negó a que se siguiera persiguiendo a los restos de esa población que habían quedado o habían vuelto a España. Pero para los reyes Felipe III y Margarita de Austria el tema de la expulsión acabó tomando otros derroteros, cuyas causas profundas no se acaban de conocer por la documentación disponible, ni se sabrán quizás jamás, por ser del orden de la conciencia religiosa íntima y por no poder

documentar las conversaciones sobre el tema que los monarcas mantenían con sus más próximos consejeros.

Ante esas dudas de origen religioso, pesaron finalmente más, en el ánimo del rey, las razones políticas en favor de la expulsión.

La opinión pública, como ha dicho muy bien Bernard Vincent, tenía poco peso en decisiones de este tipo. No estaba, en general, a favor de la diversidad religiosa y de costumbres que suponía la especificidad religiosa y cultural de los musulmanes moriscos, tanto más cuanto que se les asociaba al peligro político-militar de los moros y turcos, de los que eran los aliados naturales. Pero las protestas que están documentadas son muy pocas y están localizadas en sectores y reivindicaciones muy localizadas de la sociedad española.

Una vez más, es la dispersión que siguió a la guerra de Las Alpujarras la que contribuyó a sensibilizar a más amplios sectores populares sobre lo que representaba el carácter irreductible de los moriscos o cripto-musulmanes. Provocaron problemas de inserción, en sus nuevos lugares de asentamiento. En Valencia, las relaciones entre la pequeña burguesía y el clero de la capital y los moriscos eran tradicionalmente difíciles, aunque no dramáticas desde la represión de la guerra de las Germanías. En el conjunto de la sociedad española, los textos que reclamaban medidas contra los moriscos se limitaban generalmente a exigir la represión de la piratería costera con la complicidad de los moriscos y la del bandidaje rural provocado por el desarraigo de los granadinos expulsos. En la sociedad estamental del siglo XVI, también aparecen medidas y reclamaciones de que no se deje acceder a «cristianos nuevos» a ciertas profesiones, cargos públicos y órdenes religiosas: no es más que una manifestación de rivalidades en la promoción social. No parece que hubiera exceso demográfico de mano de obra a principios del siglo XVI, aunque es verdad que la laboriosidad de los moriscos y la relativa prosperidad de algunos de ellos podía engendrar envidias y suspicacias en las clases populares españolas.

Por eso, tampoco desde el punto de vista de una cierta opinión pública la decisión de la expulsión era una petición o exigencia grave de la sociedad española.

Esa misma sociedad podía considerar teóricamente importante que hubiera una unidad religiosa y cultural. Pero la situación social de los moriscos tampoco suponía, en la práctica, una fuente importante de problemas y de inseguridad públicas.

Hay que buscar finalmente en argumentos de política militar e internacional las causas definitivas de la decisión política de la expulsión de los moriscos, por el peso de estas razones en el Consejo de Estado, que apoyó la decisión, en su histórica sesión del 4 de abril de 1609. El papel del valido o primer ministro de entonces, el duque de Lerma, fue decisivo.

Las relaciones de los moriscos con los enemigos de la Monarquía española y de sus Estados era un tema recurrente, especialmente en los militares españoles, escarmentados por la dureza de la resistencia morisca en la granadina guerra de Las Alpujarras. Tanto en la frontera pirenaica con la Francia de Enrique IV y sus protestantes, como en posibles ataques musulmanes en las costas valencianas y granadinas, los moriscos podían representar un peligro exterior añadido para la visión estratégica militar de los responsables españoles.

Aunque el agobiante peligro turco había dejado de ser importante en el Mediterráneo occidental, el fracaso de una expedición naval española contra Argel y el final de la guerra civil marroquí pudieron hacer temer un recrudecimiento de la presión musulmana para una España que tenía gran parte de sus ejércitos en Europa y América. Precisamente la reciente paz de los Países Bajos, con una tregua de 12 años con los protestantes, creaba una situación favorable de disponibilidad de naves y ejército para eliminar ese «enemigo interior», que eran los moriscos para la mentalidad de algunos estrategas políticos españoles.

De todos estos factores y de su dosificación, en una fórmula que no se conoce aún perfectamente, nació finalmente la decisión política de la expulsión total y definitiva de los moriscos españoles.

La expulsión definitiva

La medida de expulsión total se decidió en la primavera de 1609, aunque su realización duraría, a partir del otoño de ese año, bastantes meses, con prolongaciones hasta 1614.

Bernard Vincent ha resumido lo esencial de esa medida:

> Mientras continuaban *pro forma* las deliberaciones del sínodo o junta eclesiástica de Valencia, el Consejo de Estado, en 4 de abril de 1609,

se decidía francamente por la expulsión. Los consejeros fueron los duques de Alba y del Infantado, el conde de Alba, el marqués de Velada, el condestable de Castilla, el comendador mayor de León y el cardenal de Toledo. Fue, probablemente, el voto del duque de Lerma el que arrastró a los demás. La decisión se fundó en la seguridad del Estado; sólo en lugar secundario se aludió a la cuestión religiosa.

Una de las primeras medidas a tomar, antes de que la decisión se hiciera pública, era el reunir las fuerzas militares y los transportes navales necesarios para realizar la operación de destierro. Las filtraciones de esos movimientos hicieron sospechar que la expulsión no tardaría, por lo que nobles y moriscos empezaron a realizar diversas maniobras políticas y financieras para salvarse en lo posible de las consecuencias económicas de la expulsión.

El primer territorio afectado por la expulsión fue el Reino de Valencia. El bando de expulsión fue hecho público por el virrey, marqués de Caracena, el 22 de septiembre, con diversas provisiones, que sólo en parte se cumplirían y que tuvo que completar posteriormente. A principios de octubre, todos los puertos de la costa valenciana, desde Alicante a Vinaroz, vieron embarcarse a más de 120.000 moriscos, en galeras reales y barcos privados, en un ambiente de odio y agresiones por parte de la población cristiana. Las noticias de la mala acogida de los atropellos que también habían sufrido los que habían sido expulsados por el puerto de Orán provocaron alguna resistencia, en los pueblos montañosos del interior, que fue sofocada sangrientamente. Pocos moriscos quedaron en tierras valencianas, «unos mil viejísimos y que querían morir en la Santa fe». Se pueden calcular en unos 3.000 los niños pequeños que fueron raptados a los moriscos y permanecieron en familias valencianas.

El bando para los moriscos de Andalucía, de la Corona de Castilla, no fue publicado hasta 1609. Preveía medidas de confiscación parcial de los bienes de los moriscos, en provecho de la Real Hacienda, en vez de venderlos o malvenderlos en su totalidad, como había sido el caso en Valencia. También se preveía que los padres abandonarían a los hijos menores de siete años, a menos que fueran a tierras de cristianos; esta disposición propició los itinerarios de moriscos hacia Francia, aunque muchos navíos rectificaran el rumbo en alta mar hacia la costa marroquí más cercana.

Bernard Vincent ha destacado el hecho de que de los pocos moriscos que quedaban en el Reino de Granada fueron bastantes los que quedaron

> ya ateniéndose a excepciones legales, ya confundidos y mezclados con la población cristiana vieja, y con la complicidad de ésta, que no sentía hacia ellos el odio que se manifestó en otras regiones.

Los embarques, principalmente por Málaga y Sevilla, no provocaron ninguna resistencia importante. Hay abundantes testimonios de la pena que provocaban en los que les veían marchar, como el de Rojas Casanate:

> Todos lloraban y no hubiera corazón que no enterneciera ver arrancar tantas casas y desterrar tantos cuitados, con la consideración de que iban muchos inocentes, como el tiempo ha mostrado.

Los moriscos de Extremadura y de las dos Castillas habían iniciado su éxodo desde 1609, probablemente alentados por las autoridades, que querían evitar los traumáticos destierros masivos de la región valenciana. La orden de expulsión fue publicada el 10 de julio de 1610. Todos fueron orientados hacia Francia y tomaron en su mayoría el camino terrestre.

En Aragón, donde las tensiones sociales y políticas alrededor de los moriscos eran importantes, el bando se hizo público el 29 de mayo, con disposiciones semejantes a las de las expulsiones anteriores, moderando las relativas a los niños: podían quedarse los menores de 4 años, si sus padres lo autorizaban.

Salieron por los Pirineos, por vía terrestre, o embarcaron por el puerto catalán de Los Alfaques (Els Alfacs), en el delta del Ebro. Junto con los aragoneses salieron por este puerto unos pocos miles de moriscos catalanes.

El 8 de octubre de 1610 se hizo público el bando de expulsión de los moriscos del Reino de Murcia, con la excepción provisional de los del valle de Ricote.

El final de la operación político-militar y religiosa de la expulsión queda muy bien resumido por Bernard Vincent:

> El grueso de la operación quedó así terminado dentro del año 1610 en toda España; pero todavía durante tres años se continuó con otras complementarias que indican el triunfo de las opiniones más rigurosas en la Corte. Las poderosas influencias puestas en juego por los señores habían fracasado. También las instancias de algunos municipios por conservar una parte de sus laboriosos vecinos. Quedaba el camino expedito a los teóricos más fanáticos de la pureza de sangre, para quienes todo morisco o descendiente de ellos era sospechoso en alto grado y contaminaba la visión de una España que no debía presentar la menor mácula en su catolicidad. Como en las informaciones de limpieza de sangre estaba prohibido silenciar el menor antecedente por remoto que fuera, tampoco en la cuestión morisca debía admitirse parvedad de materia; más valía expulsar a todos los sospechosos, a riesgo de infligir la misma pena a cristianos sinceros, que dejar un grano de «tan mala semilla» en suelo español.

A partir de la documentación conservada y completando algunas lagunas, tanto Lapeyre como Vincent documentan unos 275.000 expulsados. Contando con las salidas clandestinas y con los que murieron en las penalidades del exilio, pueden calcularse en más de 300.000 los moriscos víctimas de la expulsión general de 1609-1614. Su suerte tras la salida del territorio español será el tema de los capítulos siguientes de este libro.

SEGUNDA PARTE

LOS MORISCOS DESPUÉS DE LA EXPULSIÓN

Los moriscos después de la expulsión ya no son moriscos. Sólo se llaman así para la historiografía europea, porque así lo eran ellos o sus antepasados directos, cuando estaban en España. Pero se integrarán en sus nuevas patrias dejando también su denominación específica de la sociedad española.

En los países europeos se les llamará «moriscos» o «granadinos», cuando el gran éxodo de 1609-1614. En los países islámicos perderán esa denominación europea. Por su origen se denominarán a sí mismos «andalusíes», como todos los otros descendientes de emigrantes de Al-Andalus en el mundo árabe. Tomarán otros nombres más específicos, según su lugar de origen en la península: Garnati, de Granada; Balansi, de Valencia; Zagri, de las zonas fronterizas de Aragón, Cataluña y Valencia; Saraqusti, de Zaragoza, etc. Hasta conservarán durante un tiempo apellidos de origen hispánico, como Teruel, Valenciano, Zaragozana, etc., que irán abandonando en general, por su aspecto demasiado extranjero, para tomar nombres comunes de los árabes o musulmanes de sus nuevas patrias.

Estos cambios de denominaciones indican algo de las grandes líneas de tradición e integración que llevarán consigo los moriscos o andalusíes y sus descendientes, después del exilio. Mantendrán tradiciones de su origen hispánico, pero se irán integrando totalmente en las nuevas sociedades de acogida.

El punto de vista de los capítulos siguientes será el tomar a esos expulsados, exiliados o emigrantes, como centro de estudio. No se tratará de seguir sólo sus tradiciones hispánicas, sino de seguirles a todos ellos como colectivo específico, en las sociedades que les acogieron.

Para identificarlos en esas sociedades es evidentemente necesario fijarse en sus rasgos diferenciativos hispánicos, pero se procurará situarlos en una visión más global, en particular dentro de las sociedades islámicas de acogida.

Por eso no se seguirán estrictamente los países de su exilio, con un orden cronológico. Habría que hablar en primer lugar de Francia y los estados italianos, por los que se vieron obligados a pasar especialmente los moriscos castellanos, porque sólo si salían de España hacia países cristianos se les permitía llevar a sus niños menores de edad. Se van a estudiar por un orden geográfico que marca formas diferentes de implantación:

I. Marruecos, donde tuvieron un proyecto político autónomo, en las ciudades-repúblicas de Salé-Rabat y Tetuán.

II. Argelia, porque en ese país se pueden ver las fórmulas sociales de integración en las estructuras del Imperio Otomano, que los acogió en su mayor parte.

III. Túnez, donde esa fórmula está más desarrollada y documentada.

IV. Regiones otomanas orientales y otros países, en los que la emigración de moriscos fue más reducida y está menos documentada.

El interés por los moriscos después de la expulsión no es reciente. Algunos contemporáneos españoles proporcionan importantes informaciones, aunque sesgadas por su afán de justificar la expulsión: los expulsados fueron mal recibidos por sus correligionarios, que eran malos y se convirtieron en instrumento del castigo divino contra los moriscos, rebeldes a la predicación cristiana. Hasta muy recientemente no se incluía un capítulo especial sobre la suerte de los expulsados, en los libros sobre los moriscos [1]. Inconscientemente, es posible que los historiadores españoles hayan evitado proseguir una historia de esa minoría perseguida, dando por concluida su desdichada tragedia, con la expulsión, sin interrogarse por la posible herencia de árabes descendientes suyos, en los países islámicos. Sólo en época muy reciente se ha despertado un interés científico sobre el tema, con importantes y

[1] Ver J. Caro Baroja, *Los moriscos del Reino de Granada (Ensayo de historia social)*, Madrid, 1957, cap. VIII, «Los moriscos fuera de España», pp. 258-263, y A. Domínguez Ortiz-B. Vincent, *op. cit.*, cap. 11, «La diáspora morisca», edición 1978, pp. 225-245.

numerosas publicaciones, cuyos autores principales van a presentarse a continuación, aunque muchos títulos se presentarán en notas de las páginas siguientes.

Para Marruecos, hay que mencionar la tesis doctoral de Gozálvez Busto consagrada a la documentación sobre la «república» andalusí de Rabat-Salé, publicada en 1974 [2], y la más reciente y amplia de Razuq, publicada en 1989 [3], que estudia todo el conjunto de las inmigraciones andalusíes en Marruecos, aunque amplía su estudio a todo el Magreb árabe.

Para Argelia, sólo recientemente As-Sa'iduni se ha ocupado de las inmigraciones andalusíes en época otomana [4].

En territorio tunecino, el interés por los inmigrantes andalusíes ha sido más antiguo y dio origen a dos importantes volúmenes que recogían muchos trabajos anteriores [5]. Este interés ha seguido desarrollándose, con numerosísimos trabajos sobre la huella andalusí en ese país. Ya desde antiguo, también hubo españoles que se interesaron por ese grupo de andalusíes o moriscos expulsados y por los textos que escribieron en castellano, como el religioso padre Francisco Ximénez en el siglo XVIII [6], y Oliver Asín en época más reciente [7].

[2] G. Gozálvez Busto, «La república andaluza de Rabat en el siglo XVII», *Cuadernos de la Biblioteca Española de Tetuán*, Tetuán, pp. 9-10, 1974, 7-469.

[3] M. Razuq, *Al-Andalusiyyûn wa-hiyrâtu-hum ilà Al-Magrib jilâl al-qarnayn 16-17*, Casablanca, 1989.

[4] N. As-Sa'Iduni, en su artículo «Al-yâliya al-andalusiyya bi-l-Yazâ'ir. Musâhamatuhâ al-'urmâniyya wa-nasâtu-hâ al-iqtisâdî wa-wad'u-hâ al-iytimâ'î» (La colonia andalusí en Argelia: su importancia demográfica, actividad económica, situación social), *Awrâq*, Madrid, 4, 1981, pp. 111-124, 234 (resumen en castellano).

[5] M. de Epalza-R. Petit, *Recueil d'études sur les Morisques Andalous en Tunisie*, Madrid, 1974, y S. M. Zbiss-A.-H. Gafsi-M. Boughanmi-M. de Epalza, *Etudes sur les Morisques Andalous*, Túnez, 1983.

[6] Ver bibliografía en M. de Epalza, «Nuevos documentos sobre descendientes de moriscos en Túnez en el siglo XVIII», *Studia Historica et Philologica in honorem M. Batllori*, Roma, 1984, 195-228. Traducción francesa en «Nouveaux documents sur les Andalous en Tunisie au début du XVIIIe siècle», *Revue d'Histoire Maghrébine*, Túnez, pp. 17-18, 1980, pp. 79-108, y Zbiss-Gafsi-Boughanmi-Epalza, *op. cit.*, pp. 57-90, pp. 67-70 (resumen en árabe).

[7] J. Oliver Asín, «Un morisco tunecino admirador de Lope. Estudio del Ms. S. 2 de la Colección Gayandos», *Al-Andalus*, Madrid, I, 1933, pp. 409-450; *El «Quijote» de 1604*, estudios traducidos al francés en Epalza-Petit, *op. cit.*, pp. 205-239 y pp. 240-247. También, en los congresos y colecciones sobre literatura aljamiado-morisca mencionados en la introducción de este libro.

Algún otro país de inmigración de los moriscos exiliados ha merecido estudios especiales, como Francia por Louis Cardaillac [8], Turquía por Temimi [9] o Egipto por Abdul-Rahim [10].

Pero para todo el fenómeno de la instalación de los moriscos y sus predecesores andalusíes emigrados fuera de la península sólo pueden mencionarse los estudios de Latham, ya desde 1957, reunidos en 1986 en un volumen [11].

Hora es ya de hacer una síntesis detallada y estructurada de esa emigración hispánica. De la comparación entre las diversas situaciones documentadas de su instalación en los países de acogida se podrán sacar no sólo más conocimientos sobre esos centenares de miles de expulsados y sobre sus descendientes, sino que podrán comprenderse las grandes líneas de su historia peninsular y de su integración en los países islámicos.

[8] L. Cardaillac, *Passage des Morisques en Languedoc*, Tesis, Montpellier, 1970; «Morisques en Provence», *Revue des Langues Romanes*, Montpellier, LXXIX, 1971, pp. 297-315, reeditado en Epalza-Petit, *op. cit.*, pp. 89-102; «Procès pour abus contre les Morisques en Languedoc», en Epalza-Petit, *op. cit.*, pp. 103-113.

[9] A. Temimi, en diversos artículos reunidos y refundidos en *Les Morisques et l'Empire Ottoman*, Zaghouan-Túnez, 1988.

[10] Especialmente «The Documents of Mahkama Shariyya Al-Misriyya as a Source for the Study of the Moorish Emigrants», en Temimi, *Religion, Identité et Sources Documentaires sur les Morisques Andalous. Actes du II Symposium du Commité International d'Etudes Morisques (Tunis, 1983)*, II, p. 290 (resumen en inglés de la comunicación en árabe). Ver también su ponencia en el Congreso Internacional «La expulsión de los moriscos...».

[11] J. D. Latham, *From Muslim Spain to Barbary*, Londres, 1986. Síntesis en «Les Andalous en Afrique du Nord», *Encyclopédie de l'Islam*, Leiden, 2.ª ed., III, p. 511.

I

MARRUECOS

Situación sociopolítica de Marruecos frente a la inmigración de los moriscos

Para comprender la llegada e instalación de los moriscos expulsados de España en 1609-1614, hay que tener en cuenta la situación de los países donde fueron acogidos. No se trata evidentemente de resumir una situación social y política compleja, heredera a su vez de una historia de muchos siglos de relaciones de las tierras magrebíes con la vecina Península Ibérica. Pero hay, especialmente en el caso de Marruecos, unos elementos claves que desempeñarán un gran papel en esa llegada e instalación de los moriscos o últimos andalusíes emigrados.

1. *El espacio político marroquí. Las capitales*

Marruecos a principios del siglo XVII ocupa prácticamente el mismo territorio que el actual Reino en el siglo XX. Había heredado del mismo espacio geopolítico configurado o al menos esbozado por la dinastía idrisí en el VIII, alrededor de la ciudad de Fez. Este espacio había sido ocupado sucesivamente por diversas dinastías políticas, que tuvieron siempre a Fez como centro político decisor. Si almorávides y almohades crearon una capital al sur, Marrakech, ésta no será más que una segunda capital de un espacio marroquí que se extiende hasta la península de Al-Andalus y por casi todo el Magreb.

Los últimos almohades, conscientes de la excentricidad de Marrakech en el conjunto de su amplio imperio, que iba desde Trípoli a

Zaragoza, iniciaron la construcción de una tercera capital, Rabat, que no pudieron concluir.

Con las distintas dinastías post-almohades, del XIII al XVII (mariníes o benimerines, wattasíes o Banu-Abd-Al-Wadd, cherifes saadíes), Fez mantiene su protagonismo, sin que Marrakech deje por ello de ser capital.

Cuando llegan los moriscos, Fez y Marrakech son ambas los centros políticos decisorios del país. A finales del siglo surgirá una cuarta capital imperial, Meknés. Las ciudades marítimas de Rabat-Salé y Tetuán serán los puertos de Marruecos donde los moriscos tendrán un papel relevante (no hay que olvidar otros puertos marroquíes, además de los que portugueses y españoles mantendrán ocupados en el XVII: Melilla, Ceuta, Tánger, Arcila, La Mamora, Larache...). Rabat no recuperará un papel preponderante de capital efectiva hasta la ocupación francesa del siglo XX, que la preferirá a su vecina Casablanca (Dar-Al-Baida, antigua Anfa), la actual y real primera metrópoli marroquí frente a las cuatro viejas capitales imperiales, orgullosas de su título e historia.

Esta enumeración de los principales centros urbanos de Marruecos es muy importante, porque al hablar de Marruecos en el siglo XVII hay que empezar por situar a las ciudades, ya que son ellas las que significan el poder político musulmán en el país. Lo demás es ruralismo más o menos integrado en un sistema social urbano que organizará o dejará organizarse el establecimiento de los emigrantes de Al-Andalus. Además, los moriscos se establecerán en su mayoría en las ciudades o en el espacio sociopolítico urbano del Magreb en general.

2. *Estructuras sociales comunes con los otros países magrebíes*

El Marruecos del siglo XVII, a pesar de sus especificidades, tiene una estructura sociopolítica bastante semejante a la de los otros países del Magreb que se mueven más en la órbita del poder otomano. Argelia, Túnez y Trípoli son también ciudades que representan unos espacios sociopolíticos que corresponden a los actuales Estados de Argelia, Túnez y Libia (Libia es una denominación italiana del siglo XX).

En realidad, a lo largo del siglo XVI se habían configurado ya los cuatro espacios geopolíticos de los cuatro estados magrebíes actuales.

Esas cuatro ciudades-capitales y sus territorios correspondientes cubrían, con reajustes importantes, los tres principales reinos del siglo XIII herederos de los almohades: Fez, Tlemcén o Tremecén y Túnez, con sus ciudades a menudo independientes Trípoli, Bidjaïa (Bujía) y Constantina.

Toda la baja Edad Media había presenciado unas relaciones de equivalentes características entre los tres reinos o sultanatos magrebíes y los poderes de la Península: la musulmana Granada, los reinos cristianos de Aragón, Castilla-León, Portugal y hasta Navarra. Y por lo que toca a la inserción de los moriscos, Marruecos y las «regencias» turcas de Argel, Túnez y Trípoli mostrarán semejantes estructuras sociopolíticas, a pesar de sus notables y evidentes diferencias.

Entre los tres reinos magrebíes medievales (Fez, Tlemcén y Túnez), Marruecos tiene la especificidad —con incidencia en la acogida de los moriscos— de haber mantenido su independencia del imperio turco otomano de Istanbul, omnipresente en el Mediterráneo occidental desde principios del siglo XVI. Los demás reinos habían tenido que ir cediendo poco a poco a las presiones españolas, en la primera mitad del siglo XVI, hasta convertirse en protectorados más o menos manipulados por España, que llegaría a ocupar prácticamente todos los puertos magrebíes del Mediterráneo, desde Badis (peñón de Vélez de la Gomera) hasta Trípoli, terminales de desembocadura de rutas saharianas y magrebíes hasta el mar. Portugal se encargaría de ocupar los puertos atlánticos, a partir de Ceuta.

Protectorados indeseados y ocupaciones estratégicas de puertos por parte de España provocaron una reacción conjunta paralela de los magrebíes. Mientras Marruecos encuentra fuerza para luchar contra el «infiel» enemigo, con una nueva dinastía de personajes religiosos, los *cherifes* (plural árabe: *chorfa*) saadíes y, ya en el XVII, los *cherifes* alauíes, el resto del Magreb se liberará de la ocupación española (menos en Orán-Mazalquivir) gracias a unos grandes marinos y políticos de origen foráneo (los Barbarroja, Dragut...), apoyados por los turcos otomanos de Istanbul. Argel, Túnez y Trípoli serán gobernoratos («regencias», *vilayet*) otomanos, más o menos dependientes de la Sublime Puerta o gobierno central otomano. En cambio, Marruecos mantendrá su independencia ante la doble presión exterior de los turcos de Argel y de los españoles y portugueses peninsulares.

Se ha insistido mucho en la diferencia política que esta situación supuso para el ser marroquí. Conviene sin embargo matizar esta especificidad evidente de la situación política de Marruecos con la afirmación de que este país era fundamentalmente semejante al resto del Magreb, especialmente en sus estructuras sociales de acogida de los moriscos andalusíes, población alógena que iba llegando a lo largo del siglo XVI y especialmente en el éxodo final del XVII. Si bien disminuyen las fraternales relaciones medievales de Marruecos hacia el Este, entre Fez y Tremecén (fraternales quiere decir de intercambios y de guerras, evidentemente), se mantienen a lo largo de todo el período moderno, gracias a emigraciones del oeste argelino (Orán y Tremecén) tras las ocupaciones española y turca respectivamente, gracias al comercio marítimo con todo el Mediterráneo islámico, a la obligación musulmana de la Peregrinación a Oriente, a embajadas marroquíes diversas, a asimilación de técnicas militares y modas artísticas, vestimentarias y gastronómicas turcas, etc. Marruecos es independiente, pero no está aislado. El estudio de los moriscos de Marruecos lo demuestra claramente.

3. *Los moriscos en la política exterior marroquí*

Marruecos tiene un problema de «política exterior» común a todo el Magreb: defenderse contra la agresividad cristiana de españoles y portugueses. Por eso llevará adelante una política de solidaridad musulmana, hasta con Istanbul, sobre todo ayudando a los moriscos en España y facilitando su instalación en el Magreb, dándoles como objetivo prioritario en su nueva patria el defenderla de los cristianos. De ahí el insertarlos primero en las zonas costeras de primera fila de peligro, en los pocos puertos que le quedaban al sultán (Salé, La Mamora y la bahía de Tetuán), como ocurría en el resto de Magreb, donde los andalusíes se instalarían también en los puertos (Mostaganem, Cherchel, Argel, Bujía, Bona, Bizerta, Túnez, Trípoli, Derna, etc.) y sus aledaños.

De ahí también el insertar a los moriscos andalusíes inmigrantes prioritariamente en el ejército de tierra y mar, como huestes necesarias para el reforzamiento político de Marruecos, al estilo de los turcos de Istanbul, donde los sultanes marroquíes Abd-Al-Málik y Ahmad Al-Mansur habían permanecido cierto tiempo en su juventud y de donde

habían traído proyectos de reforma del ejército marroquí, que realizará el sultán Al-Mansur.

Así se explica el que Marruecos confiara a los andalusíes gran parte de su acción marítima exterior. El acoso cristiano impone una política exterior uniforme en todo el Magreb, aunque la ordenación de los espacios político-estratégicos sea algo diferente. Marruecos seguirá teniendo sus capitales en el interior y no en la costa, como lo harían Argel, Túnez y Trípoli, por sus relaciones con Istanbul. Pero seguirá luchando por recuperar todo el cinturón de puertos, que disputará con suerte varia a españoles y portugueses. Los cherifes del siglo XVI (saadíes) y del XVII (alauíes), con sus auxiliares de diversas cofradías o grupos religiosos, darán a la política marroquí un marcado acento anticristiano, patriótico y religioso a un tiempo, muy acorde con el sentir político-religioso de los moriscos.

4. *Los moriscos en la política interior marroquí. Elementos sociales*

En política interior, Marruecos ha heredado —como el resto del Magreb islámico— un sistema tradicional de gobierno, donde el que podríamos llamar «poder central» gobierna directamente sobre las capitales y sus aledaños e indirectamente sobre las confederaciones tribales locales de las zonas rurales. Este dominio indirecto o «eminencial» se ejerce por las expediciones regulares del ejército, que tiene por tanto unas funciones políticas y fiscales muy importantes, al igual que en los demás países magrebíes.

Los moriscos se integrarán casi exclusivamente en el ámbito del «poder central», en el espacio político de las ciudades, y también como elementos de ese ejército interior que es instrumento de gobierno de los sultanes. Formarán cuerpos especiales del ejército marroquí, junto a otros elementos humanos de origen foráneo (europeos islamizados o elches, llamados en Europa «renegados»; negros sub-saharianos o *abid*; miembros de tribus que pagan en prestaciones humanas sus deberes fiscales de pleitesía al sultán).

A finales del XVI, los sultanes marroquíes pueden pagar a estos cuerpos de ejército —siempre el problema político de las autoridades está en cómo financiar estos instrumentos de la administración central— con oro, abundante gracias a los rescates portugueses de la batalla

de 1578, gracias a la restauración de rutas caravaneras al expulsar a portugueses de las costas meridionales de Marruecos, gracias a exitosas expediciones al sur del Sáhara y gracias a las relativamente cuantiosas exportaciones de azúcar a Europa y al sur del Sáhara.

Por tanto, si se quiere hacer una estratificación socio-política de Marruecos que sea operativa para comprender la forma de inserción de los emigrantes moriscos, habríamos de contar con cuatro «estamentos» o sectores:

1. El poder central o sultaní, que acoge a los moriscos, les protege y les instala en función de sus intereses generales (defensa, ejército, política y comercio exteriores, enriquecimiento urbano, etc.). También pretende controlarlos en favor de intereses personales (en las luchas políticas de diversos pretendientes al poder) o cuando los moriscos tienden a una autonomía andalusí demasiado acentuada (en ciudades periféricas como Tetuán y Rabat-Salé).

2. En el ámbito urbano, los andalusíes tendrán intereses convergentes y rivales con otros «estamentos» sociales: los burgueses marroquíes, con los que se irán identificando en función de su antigüedad en el país y de su estado de arabización (en gradación de mayor a menor integración estarán los andalusíes de las emigraciones medievales; los del siglo XV-XVI consecuencia de la caída de Granada; los de las expulsiones de 1609-1614).

Estos estamentos urbanos serán más fuertes en Marruecos que en otras ciudades del Magreb y manifestarán a veces cierta oposición a repartir el poder político, cultural y económico, como se notará en Fez, Marrakech, Tetuán y Salé.

3. El ámbito rural, que llega hasta las puertas de las ciudades. Aquí apenas consta que se insertaran los andalusíes, porque es una sociedad local fuertemente estructurada, por confederaciones con rasgos de parentesco tribal, o por la acción religiosa de nobles (*chorfa*) dirigentes de cofradías. Sabemos de algún caso individual de andalusí que se hace aceptar como personaje religioso en el Rif, y podemos suponer que otros individuos o familias serían aceptados gracias al matrimonio con una marroquí local. Pero aquí la asimilación o es completa, con pérdida de identidad social andalusí e imposibilidad de formar grupo propio, o supone un rechazo tan total como eficaz por parte de la sociedad rural tradicional de Marruecos.

4. Finalmente, los andalusíes se insertarán, sobre todo al principio, como una categoría social de origen foráneo (en cierta manera, con judíos, cristianos islamizados y extranjeros de paso). Es evidente que de todos esos «extranjeros» serán los más próximos a la mayoría de los marroquíes, por religión y por cultura. La mayoría de los descendientes de los inmigrantes, nacidos en Marruecos, en pocas cosas se distinguirán de los demás habitantes árabehablantes de Marruecos.

Los andalusíes tienen en común con los judíos marroquíes la inserción urbana, con sus actividades comerciales, y el hecho de «ser diferentes» y hasta de origen hispánico, como algunos de esos judíos marroquíes. Pero las diferencias con la mayoría de los marroquíes de los andalusíes no son religiosas, como en el caso judío, ni las actividades de los andalusíes se limitan a lo comercial-artesanal, ya que abarca también el ámbito de lo militar y de la cultura árabe-islámica, vedadas generalmente a los de religión judaica.

Al llegar los moriscos a Marruecos —y a todo el Magreb— se insertarán sobre todo con los europeos islamizados o elches (tradicionalmente llamados «renegados», concepto cristiano que no debería utilizarse en la historiografía actual). Estos «trabajadores inmigrados» formaban en el Magreb una clase social muy importante, que prácticamente ostentaba el poder político en nombre de los turcos en las «regencias» magrebíes de Argel, Túnez y Trípoli. En Marruecos esta auténtica casta militar juega también un papel social importante, sobre todo en el ejército, la marina, el comercio exterior y su distribución interior.

Los moriscos del siglo XVI-XVII, en una primera etapa, serán asimilados a este grupo social de musulmanes de origen extranjero y cultura europea. Pero así como los elches se mantienen como grupo específico extranjero, y por las nuevas aportaciones foráneas igualmente extraños en la sociedad magrebí, los andalusíes se van asimilando cada vez más a la sociedad árabe del Magreb, ayudados por los precedentes de los andalusíes medievales, perfectamente marroquinizados sin perder por ello la conciencia de su origen.

Los moriscos de la primera generación de inmigrados del XVII tienen evidentemente un aspecto de extranjeros musulmanes o islamizados, y por eso se les verá a menudo actuando con los demás extranjeros, sea los islamizados que actúan en actividades militares y marítimas, sea de paso, como traductores y embajadores. Serán gente de

frontera, también en Marruecos, instalados sobre todo en ciudades costeras (Rabat-Salé, Tetuán), como lo harán en el resto de las ciudades costeras magrebíes.

Pero así como en Argelia, Túnez y Trípoli (hasta Derna, en la actual Libia oriental) los andalusíes costeros están junto a los centros de poder político, en las capitales costeras, en Marruecos están, geopolíticamente, en una zona intermedia entre las capitales del interior —Fez y Marrakech— y el extranjero —amigo, socio en negocio o enemigo—, simbolizado por el mar y las plazas españolas y portuguesas sobre tierra magrebí.

De ahí las tensiones que los andalusíes comparten con los demás habitantes de estas zonas, periféricas del poder central marroquí y vanguardia de sus relaciones con el exterior. A esas tensiones de la «periferia» hay que añadir la constante presión rural sobre todas las zonas urbanas marroquíes.

Esta situación dará a los andalusíes marroquíes, como a los demás andalusíes magrebíes, un carácter específico en la sociedad magrebí, sobre todo en el siglo XVII marroquí. Situados generalmente en la estrecha e influyente franja social costera, internacional y magrebí a la vez, cerca del poder central (corte, ejército, capitales), del mar y de sus ricas ciudades comerciales, en zonas de intercambios internacionales (entre musulmanes y con Europa), los andalusíes participarán de una sociedad musulmana internacional y politizada y de un arabismo abierto a corrientes magrebíes y orientales y a aportaciones europeas.

Así puede esquematizarse —hay que repetirlo, a nivel operativo para comprender a los moriscos en el Magreb— la sociedad marroquí. Evidentemente, según los casos y las épocas hay una dosificación diferente de estos diversos elementos. Pero los encontraremos casi siempre juntos y diferenciados. Lo mismo podrá decirse, más adelante, de Argelia y Túnez, en que sólo cambiarán el matiz y la proporcionalidad —la dosificación, para expresarnos con más claridad— de esos elementos en función de su peso mayor o menor en una circunstancia sociopolítica concreta.

Número de emigrantes e itinerarios de la emigración

1. *Valoraciones numéricas de los emigrantes moriscos*

Si era importante el situar a grandes rasgos la sociedad marroquí adonde los moriscos fueron a parar y ver los factores sociales de su integración, hay que completar estas generalizaciones con los datos concretos sobre la emigración, que nos vienen dados por las pocas fuentes escritas que los han consignado y que han llegado hasta la actualidad.

Cuántos emigrantes de España vinieron a Marruecos, por dónde, cómo, quiénes, son interrogantes a los que los documentos contemporáneos nunca llegan a contestar completamente. Hay que hacérselo decir, con reconstrucciones hipotéticas de cuya fragilidad somos conscientes muchas veces, pero cuya verosimilitud es por ahora evidente. Su realidad se verá en el futuro confirmada o corregida por nuevos documentos o por reconstrucciones más verosímiles, a partir de los datos conocidos.

¿Cuántos fueron los moriscos de la expulsión de 1609-1614 que se instalaron en territorio marroquí? Suele citarse la cifra de 40.000 y de 10.000 sólo para Tetuán en 1613, según estimación del informe del duque de Medina Sidonia. El cómputo global es difícil de precisar, por múltiples razones.

Por una parte, los centros de acogida eran muy diversos, fuera de los núcleos urbanos de donde tenemos algo de documentación, que raramente da cifras y éstas en ninguna manera son fiables (Salé-Rabat, Tetuán, Fez). El continuo emigrar de los andalusíes a Marruecos, antes del siglo XVI, o después de la caída de Granada y de la guerra de Las Alpujarras, en un goteo incesante a lo largo del siglo XVI y aun en los años que precedieron inmediatamente a la gran expulsión, dio origen en Marruecos, más que en ningún otro sitio, a una denominación común de «andalusí», que designa a cualquiera de los emigrantes provenientes de la península de Al-Andalus y a cualquiera de sus descendientes. Por eso, las fuentes marroquíes son poco de fiar en este aspecto.

Las fuentes europeas, más precisas cuando se trata de mencionar el lugar de origen en España de los moriscos expulsados de 1609-1614,

ignoran en cambio los caminos seguidos por los expulsos después de su salida del territorio español.

Por ejemplo, no se puede saber cuál es el fundamento de la curiosa noticia, proveniente de un comerciante germánico en Istanbul, de hacia 1560, de que en Fez (¿ciudad o reino?) habría 80.000 moriscos españoles dispuestos a hacerse protestantes por fastidiar a la Inquisición. El motivo de esa supuesta conversión al protestantismo es absolutamente futil e hipotético, por parte del alemán, pero la cifra global de andalusíes en Marruecos hacia 1560 puede tener cierto fundamento, porque en Istanbul se tenían también cifras muy concretas sobre la población morisca en la península.

Por eso, se puede suponer con verosimilitud que la cifra de 40.000 que da Fonseca es un mínimo. En efecto, parece que el número global de moriscos en Marruecos tiene que situarse entre los 70.000 y algo más de 100.000, como máximo.

Para este cálculo hay que basarse fundamentalmente, para llegar a esas cantidades, en la cifra global de los expulsados, unos 300.000, ampliando los 275.000 de las estadísticas de la expulsión con los incontrolados de los años anteriores, según Lapeyre, y en la cifra global de los que se instalaron en Túnez, casi 100.000, cifras mucho más fiables que las marroquíes.

En efecto, si se distribuyen los 300.000 expulsados entre los principales países de acogida —aun contando con una pequeña dispersión en Europa, Turquía y Oriente y con los numerosos desaparecidos en el viaje— deberían corresponder unos contingentes semejantes para Túnez y Argelia, donde su presencia organizada es más patente, y en Marruecos, donde se asimilan más a la población local, sobre todo gracias a los grupos de andalusíes que les habían precedido en épocas anteriores. Hay que tener en cuenta sobre todo el fenómeno de la proximidad de la península, para afirmar que en ninguna hipótesis el número de moriscos emigrados a Marruecos a principios del XVII sería inferior al de los emigrados a Argelia y Túnez.

Se puede calcular también un reparto proporcional, al interior del país, de esos 80.000 expulsados a Marruecos, a partir de los instalados en las zonas de Tetuán-Chauen y Rabat-Salé (con los emigrados de Larache y La Mamora, en 1610 y 1614 respectivamente). Sumarían unos 40.000 en cada caso (aquí se juega, entre otras incógnitas, con la de la proporción interna entre andalusíes antiguos y los nuevos). A pesar de

la importancia de esas zonas, las mejor documentadas, no podemos excluir a los que fueron a parar a Fez, a Marrakech y a otras zonas donde se asimilaron más rápidamente a la población local, vinieran por la vía de Orán y el Este marroquí o por los demás puntos costeros de las orillas atlántica y mediterránea.

2. *Vías de la emigración morisca a Marruecos*

Mejor conocidos que el número de inmigrantes lo son los caminos por los que llegaron a Marruecos los expulsados de España.

Los primeros afectados por los edictos de expulsión fueron los moriscos valencianos, que fueron embarcados directamente hacia el Magreb cercano. Su puerto de desembarco fue el enclave español de Orán y Mazalquivir (Mers-el-Kébir), en el oeste argelino. Se pensó que desde allí se les haría entrar en los territorios musulmanes que rodeaban a la plaza de Orán, para que se dirigieran a Tremecén (unos 150 kilómetros al Suroeste) o a Fez (a unos 500 kilómetros). Algunos navíos privados desembarcaron a otros moriscos directamente en los puertos argelinos de Mostaganem y Arzew, vecinos de Orán.

Pero, evidentemente, las autoridades del presidio o enclave español de Orán, en relaciones tensas generalmente con su *hinterland* no habían preparado en lo más mínimo la operación de acogida por parte de los musulmanes de esos territorios. Los indefensos emigrantes, una vez expulsados fuera de las murallas de Orán, se encontraban en una región rural desconocida para ellos, donde sus atuendos y lengua les designaban como españoles para ser las víctimas de las tribus y población rurales de la región. Se hablará más adelante, en el capítulo argelino de este libro, de esa terrible situación, que tuvo tanta incidencia en el rechazo por parte de los moriscos a ser trasladados por mar a Orán. Pero se sabe por contemporáneos de los hechos que el sultán de Marruecos, informado de los atropellos, envió a un ejército local para que castigara a los jefes autores de abusos con los moriscos y para que protegiera a los refugiados.

No es fácil saber en qué contexto se realizó esa «misión de castigo», estando entonces Marruecos en plena lucha entre los dos pretendientes a la corona, Mulái Ach-Chaij y Mulái Zaidán, y siendo el territorio oranés jurisdicción, al menos teórica, de las dos ciudades de

Mostaganem y Tremecén, dependientes de Argel. Pero si se envió una expedición protectora desde Fez, lo normal es que muchos moriscos obtuvieran esa protección para desplazarse hasta Fez, donde la autoridad protectora les proporcionaría probablemente ocupación para reforzar su ejército. Pero es también probable que muchos se quedarían en ciudades más cercanas (en Tremecén había ya mucha población andalusí precedente) o se dirigieran hacia el Este, hacia la región de Argel.

De hecho, los españoles siguieron desembarcando más tarde a moriscos castellanos y murcianos en Orán, hasta el final del proceso de expulsión. Pero no hay por ahora ningún testimonio documentado sobre poblamientos andalusíes en el Marruecos al oriente de Fez (Guarsif, Taza —con su bastión o fortaleza del siglo XVI, quizás construida o defendida por andalusíes en tiempos de Mulái Ahmad Al-Mansur—, Taurirt, Debudu, etc.).

Muy bien ha presentado el escritor tlemcení Al-Máqqari, que estuvo en Fez hasta 1618/1027 y terminó su libro *Nafh-at-tíb* en Egipto en 1629/1038, el resumen de la inmigración de los moriscos por este itinerario, el peor de los que tocó en suerte a los moriscos emigrantes.

3. *Texto fundamental de Al-Máqqari sobre la instalación de los moriscos en el mundo islámico*

> Salieron millares para Fez y otros millares para Tremecén, a partir de Orán, y masas de ellos para Túnez. En sus itinerarios terrestres, se apoderaron de ellos beduinos y gente que no teme a Dios, en tierras de Tremecén y Fez; les quitaron sus riquezas y pocos se vieron libres de estos males; en cambio los que fueron hacia Túnez y sus alrededores, llegaron casi todos sanos.
>
> Ellos construyeron pueblos y poblaciones en sus territorios deshabitados; lo mismo hicieron en Tetuán, Salé y La Mitidja de Argel.
>
> Entonces el sultán de Marruecos tomó a algunos de ellos como soldados armados. Se asentaron también en Salé. Otros se dedicaron al noble oficio de la guerra en el mar, siendo muy famosos ahora en defensa del Islam. Fortificaron el castillo de Salé y allí construyeron palacios, baños y casas, y allí están ahora.
>
> Un grupo llegó a Istanbul, a Egipto y a la Gran Siria, así como a otras regiones musulmanas. Actualmente así están los andalusíes.

Este texto, de un contemporáneo de la expulsión, no tiene desperdicio.

En su obra ingente, Al Máqqari recoge toda la historia de Al-Andalus, de la que la historia de los emigrados andalusíes contemporáneos suyos constituye el apéndice. El párrafo aquí traducido hace una especie de epílogo de la historia de Al-Andalus, después de la caída de Granada. Ése es el contexto del texto que hay que comentar.

Describe el éxodo e instalación de los andalusíes, veinte años después del acontecimiento, cuando ya se han asentado los moriscos en el mundo musulmán y su instalación era ya una cosa estabilizada y con visos de permanencia. Por eso Al-Máqqari da una distribución equilibrada de los emigrantes: masas importantes en Túnez, millares en Marruecos (Fez) y en Argelia (como tlemcení de nacimiento, pone en la vieja Tremecén y no en Argel la capitalidad del Magreb medio, aunque luego reconoce que los andalusíes se instalaron sobre todo en La Mitidja o llanura que rodea a Argel) y grupos en Turquía (Istanbul y sus territorios balcánicos y anatólicos), Gran Siria (actuales Siria, Palestina y Líbano, pero posiblemente también la región de Adana, en Turquía), Egipto y otros países islámicos, sin más precisiones.

Esta distribución, sin ser exhaustiva, ni muy concreta, supone una cierta proporcionalidad en la instalación de los expulsos. No tiene la exactitud de los informes cifrados de la expulsión, pero procede de un contemporáneo muy al corriente de cuanto atañe a Al-Andalus, con visión amplia de historiador y de viajero en Oriente y Occidente, que vivió los acontecimientos de la inmigración de los moriscos desde la capital marroquí, como funcionario en Fez.

Por eso su testimonio sobre las dificultades de los moriscos para acceder a las ciudades de Tremecén (a partir de Orán) y Fez (a partir de los puertos costeros) son de gran peso y confirman la resistencia del «estamento» beduino rural (*al-arab*) al ver llegar a esos forasteros. Confirma que los rurales magrebíes atacaban más a las riquezas o bienes muebles de los moriscos que a sus vidas, como opinaba también Lapeyre frente a testimonios de contemporáneos españoles, como Fonseca y Rojas. Éstos quizás sabían de muertes por inanición en el Magreb y pretendían justificar otras barbaridades de la expulsión, como las tropelías de muchos cristianos (españoles y extranjeros) antes del embarque, en el viaje y en el momento de desembarcarles en costas magrebíes.

Basta con recordar el despoje de los moriscos de Elche por el conde del lugar, so pretexto de acompañarles hasta el lugar de embarque; o de los patronos que hundieron moriscos en el mar para sonsacar el dinero a los supervivientes de sus naves, como el catalán Juan Riera, condenado a muerte por ello, o el cónsul y mercader francés de Mallorca Grenier, o los que les dejaron desnudos en las costas tunecinas, o les llevaron más o menos consintientes al vecino Marruecos en vez de a Francia, como estaba estipulado en el precio del embarque.

Tras haber presentado el texto de Al-Máqqari, fundamental para comprender las dificultades «terrestres» del viaje de los moriscos (las marítimas se verán en el capítulo sobre Francia), hay que ver las otras vías de acceso a Marruecos.

4. *Otras vías de acceso a Marruecos. Inmigrantes de paso*

La solución de desembarcar a los expulsos en una plaza cristiana y luego expelerles fuera de las murallas, en tierras magrebíes, era la más fácil para las autoridades españolas, como se ha visto en el caso de Orán. Pero los peligros de los atracos por parte de la población rural o beduinos (árabes o alarbes) lo hacían rechazable por los moriscos. Las plazas españolas –Portugal estaba entonces unida a la Corona española– de Ceuta y Melilla obviaban esta dificultad, por su cercanía de la ciudad de Tetuán (a unos 40 kilómetros de Ceuta y unos 60 de Tánger).

Los moriscos tenían miedo de que se les aplicara entonces la orden de dejar en España a los niños menores de edad si iban a tierras musulmanas, por lo que siempre preferían dirigirse en una primera etapa a un país cristiano. Eso explica por qué Marruecos, a pesar de su proximidad geográfica, no fuera oficialmente el destino directo de los moriscos. Sin embargo, desde Sevilla 4.067 fueron dirigidos a Tánger y 4.212 a Ceuta. Algunos se quedaron algún tiempo o volvieron más tarde a Ceuta, donde aparecen sus huellas durante más de una década, según los registros y otros documentos conservados.

También se tienen testimonios de desembarcos en otros puntos de la costa marroquí. Antes de la expulsión, algunos consiguieron disimular su condición de moriscos, pasar a las plazas portuguesas y luego fugarse a tierras musulmanas: es el caso de un hornachero y de fa-

miliares suyos en Ceuta en 1607 y de Al-Háyari Bejarano en 1598. Después de los edictos de expulsión, estos trámites no tenían sentido. En cambio muchos moriscos expulsados lograron burlar la prohibición de viajar con sus hijos pequeños a países musulmanes y desembarcaron con ellos en las costas marroquíes.

Éste era el caso de muchos que desembarcaron en naves privadas, de comerciantes a quienes les convenía también no hacer más que una jornada, por ejemplo de Málaga a la costa de Tetuán o Alhucemas, aunque se les había contratado y pagado para ir a Marsella. Los moriscos se lo pedían, aunque a veces se disculpaban de ello después y lograban ser enviados de nuevo a tierras cristianas, como los 480 que reembarcaron en Tánger, en junio de 1611, para dirigirse a Italia, o los que se embarcaron en el País Vasco francés después de la expulsión, también para dirigirse a puertos marroquíes.

Los principales puertos marroquíes abiertos a desembarcos de naves europeas eran los de Alhucemas, playas de Tetuán, La Mamora y Larache antes de ser conquistados por los españoles y el sur de Marruecos hasta Agadir. Salé no se sabe si admitía directamente a emigrantes por mar o por tierra, según la polémica levantada por Gozálvez Busto; ciertamente se ven marinos saletinos que son objeto de queja por moriscos que se vieron asaltados por mar, cuando emigraban en un barco francés. Es normal que los moriscos expulsados, si pueden, se queden en esos puertos o zonas costeras (Tetuán-Chauen, Salé-Rabat) y que no se adentren más al interior, si no tienen una perspectiva de instalación mejor, por parientes y familiares: Bejarano cuenta que le recibieron en Marrakech con alegría todos los andalusíes que allí estaban desde hacía tiempo y que allí se casó con una andalusí, o por servir al sultán o a otros potentados locales, en Fez, Marrakech u otros lugares del interior. La frase conocida de Juan Luis de Rojas de que los moriscos expulsados se instalaban cerca de las plazas españolas de la costa marroquí «para respirar el aire de España» es probablemente un despropósito. Se instalaban allá donde les dejaban, procurando evitar el adentrarse en el país si no tenían seguridades de una instalación mejor.

Eso no excluye, evidentemente, una nostalgia de lo que habían dejado en España. También se da el caso frecuente de intentar regresar a España o al menos a las plazas españolas del Magreb. Se cuentan algunos ejemplos de moriscos provenientes de Tetuán, que intentan

volver a España por Ceuta. En España se seguía una política que les desanimaba a volver: se les enviaba a galeras. Más grave podía ser el castigo en tierras musulmanas, donde manifestar el deseo de volver a ser cristiano podía acarrear la pena de muerte, como parece sucedió con algunos moriscos, como al abulense Francisco Trigo en Tetuán y a otro morisco valenciano.

Hay que concluir este capítulo sobre el número de emigrantes moriscos en Marruecos y sobre las vías que tuvieron para llegar a este país con una observación general: Marruecos fue en algunos casos una primera etapa para ir a otros países musulmanes.

Ya lo había sido en la Edad Media, para muchos emigrantes andalusíes, que fueron luego a tierras de la actual Argelia o Túnez, o a Oriente. Después de la toma de Granada por los cristianos, un contingente de andalusíes de Rabat pasaría en 1496/902 a Túnez, como nos cuenta siglo y medio después otro andalusí de Túnez.

Comerciantes y marinos andalusíes de Salé pasan por Túnez, seguramente por negocios como el capitán Musul o Musur Raís, en 1623, y el también capitán saletino Ibrahim Raís, en 1636. Otros se instalarían en otros territorios musulmamens por razones diversas, como Al-Háyari Bejarano, que salió de Marruecos con misiones diplomáticas en Oriente y Occidente y acabó su vida probablemente en Túnez. Otro diplomático de origen y etnia andalusí, citado por Voltaire, el famoso almirante saletino Abd-Al-Qádir Pérez, en el siglo XVIII, morirá en condiciones no muy claras en Londres, después de 1738.

Ya a los pocos años de la expulsión, otro personaje de Salé se había instalado en Túnez, donde formaría una familia andalusí muy influyente hasta hoy en día: los Ibn-Achour. No hay que olvidar tampoco a dos clases tradicionales de emigrantes que saldrían de Marruecos para no volver más: los numerosos peregrinos a La Meca, que se instalan en Oriente o mueren en el viaje, y los cautivos de los cristianos, que mueren esclavos o en galeras durante su cautividad.

Antecedentes migratorios y algunos personajes moriscos en Marruecos

1. *Emigraciones medievales de andalusíes a Marruecos*

No se trata aquí, evidentemente, de hacer la historia de todos los emigrantes y de todas las emigraciones de andalusíes a Marruecos, ya desde la revuelta del Arrabal de Córdoba de 817/202, que marca la fecha fundacional de la capitalidad de Fez gracias a andalusíes. Esta historia de las emigraciones andalusíes ha sido muy bien expuesta, recientemente, por el historiador marroquí Muhámmad Razuq, especialmente en lo que se refiere a las emigraciones como consecuencia de la toma de Granada y de la guerra de Las Alpujarras, de finales del xv y de todo el siglo xvi.

Estas emigraciones, permanentes o temporales, fueron muy regulares hacia Marrakech, a partir del siglo xi, al establecer los almorávides y luego los almohades en esta ciudad la capital de su amplio imperio, que comprendía gran parte de Al-Andalus musulmán. Los descalabros políticos musulmanes en la península en el siglo xiii (ocupación por portugueses, castellano-leoneses y catalano-aragoneses de amplias zonas islámicas, desde el Algarve y valle del Guadalquivir hasta Murcia, Valencia y Baleares) provocaron otro éxodo importante hacia Marruecos. Alcazarquivir fue un punto de concentración de andalusíes muy importante.

Es probable que fuera en esta época cuando los andalusíes empezaron a ser considerados como grupo social específico, dentro de la «burguesía» urbana marroquí, como lo fueron en el también sultanato post-almohade de Túnez.

Este carácter específico del grupo andalusí quedaría aún más reforzado con las emigraciones que fueron consecuencia de la guerra y conquista de Granada y de las revueltas del Albaicín que precedieron a la obligación de hacerse cristianos, impuesta por la Corona de Castilla, a fines del siglo xv. De hecho se atribuye a estos andalusíes la nueva fundación de Tetuán por Al-Mándari y sus compañeros. La ciudad había sido destruida por los españoles y se convertiría en puerta principal de acceso a Marruecos para los moriscos del siglo xvi y centro importantísimo de ataques contra las costas españolas.

Desde Istanbul mismo se sabía que Tetuán era, con Argel, el mejor centro de información de lo que pasaba en la península con los musulmanes, sobre todo por la ayuda a la rebelión de Las Alpujarras en 1568-1570. El fracaso final de esta guerra provocará un nuevo y sustancial aflujo de andalusíes a Marruecos, rápidamente integrado en los proyectos militares del sultán Ahmad Al-Mansur.

Estos graves acontecimientos políticos señalan las principales etapas del movimiento migratorio andalusí a Marruecos y preparan, evidentemente, la emigración de la expulsión general de 1609-1614.

2. *Esperanzas de vuelta a España y apoyo andalusí a los saadíes. El movimiento religioso «de los andalusíes»*

En España había gente que creía que esta emigración era reversible: en 1545 se promulga un edicto de gracia en favor de los moriscos refugiados en Fez y en otras partes de Marruecos, para incitarles a volver a España, y en 1566 hay inquisidores que piensan que si el Rey diera una amnistía «con perdón general a los tales renegados», éstos volverían del Reino de Fez, adonde habían huido.

En cambio los moriscos soñaban en revancha y en la vuelta del poder musulmán en la península, lo que expresaban en numerosas profecías o «jofores», o como afirma un tal Zacarías granadino en 1569, que los moros

> tenían por sus libros y cuentas que esta tierra se avía de tornar a perder y que la avían de ganar los Moros de Berbería,

que a partir de Bidjaïa (Bujía), Wahrán (Orán) y Sebta (Ceuta) habría una nueva invasión de España, siguiendo el camino de Tárik el conquistador,

> y que se havía de aparecer en el estrecho de Gibraltar una puente de alhambre, y que por ella havían de pasar los moros y tomar a toda España hasta Galicia.

Esta era ciertamente la esperanza de los moriscos, sobre todo antes de la guerra de Granada y de la gran expulsión. Hasta los sultanes

saadíes, reforzados militarmente con los emigrantes de 1570, supieron aprovechar esa esperanza de los andalusíes para sus proyectos de expansión, mucho más dirigidos hacia las rutas caravaneras del sur del Sáhara y el refuerzo de su flota militar que hacia la difícil reconquista de España y hasta de las plazas hispanas en el litoral marroquí.

Pero se sabe que sus colaboradores andalusíes albergaban esos proyectos, como el embajador Abdállah Dudar, granadino, que había sido soldado en Italia y conocía varias lenguas. Fue a la corte de Londres a proponer una ayuda anglo-holandesa contra España: Inglaterra se apoderaría de las Indias españolas y Marruecos de España.

De hecho los andalusíes pesaban bastante en la política marroquí durante el largo reinado de Muláí Ahmad Al-Mansur, y no sólo en el sector militar y naval (fomentaron los proyectos del sultán de astilleros en La Mamora, que hubo de ser desalojada por el ataque español de 1614). Los encontramos hasta en extensos movimientos religiosos, como el llamado precisamente de los «andalusíes».

Estos espiritualistas «andalusíes» remontaban su origen a corrientes de Al-Andalus del siglo XI (el zahirismo de Ibn-Hazm de Córdoba o interpretación literal del Corán, ya refutada por Abu-Bakr Ibn-Arabí de Sevilla, en el siglo XII) para negar que hubiera que hacer la profesión de fe en Mahoma (una criatura creada) junto al Creador (Dios). A pesar de sus orígenes islámicos, no puede negarse que este principio suponía, al menos objetivamente, una posición más cercana al cristianismo, como otros intentos de acercar posiciones que se daban en la misma época en el cristianismo de los moriscos peninsulares, como los manuscritos y libros plúmbeos del Sacromonte de Granada o el Evangelio de Bernabé.

El dirigente de ese grupo religioso, Muhámmad Al-Andálusi, era un ferviente reformador y enemigo de los alfaquíes y teólogos de la escuela malikí, dominante en los países del Occidente musulmán. Su movimiento se extendió sobre todo en Marrakech y Salé, pero también en Meknés y algo en Fez. Muhámmad Al-Andálusi murió en Marrakech, en 1576/984, en un motín popular provocado por las autoridades. Fue un movimiento que contó con gran apoyo de marroquíes y sobre todo de andalusíes, lo que demuestra el peso de éstos en la sociedad urbana marroquí a fines del siglo XVI, en las décadas que precedieron a la gran expulsión de 1609-1614.

En realidad, todos los autores (tanto contemporáneos al éxodo de los moriscos como actuales) coinciden en afirmar que la victoria del belicoso Maulái Zaidán en la primavera de 1609 contra su hermano el candidato español al trono marroquí Mulái Ax-Xaij («Muley Xeque») fue el detonante de las medidas de expulsión decididas a fines de abril. Se sabe que en la batalla decisiva participan andalusíes, pero ni se conoce en qué bando lucharon o si, como afirman algunos, se abstuvieron.

3. *Emigrantes. Algunas mujeres*

Con los antecedentes ya mencionados, se explican un poco las facilidades que encontraron gran parte de los emigrantes a Marruecos, por parte de sus compatriotas andalusíes, cuyo peso político contribuían —en principio— a reforzar, aunque no se excluyan evidentemente problemas de rivalidades, incomprensiones personales, desfase cultural y otras causas de roces por parte de los recién llegados.

La «emigración» o «los emigrantes» es una abstracción, resultado de múltiples casos concretos de emigrantes individuales, que vivieron concretamente ese éxodo o hégira y que tuvieron sus concretísimas circunstancias al instalarse en Marruecos. Las fuentes históricas disponibles no permiten hacer biografías muy completas de personas particulares, ni siquiera de personajes. Pero sí que puede conocerse un muestrario relativamente amplio de individuos, de moriscos expulsados de España que lograron diversos géneros de inserción en la sociedad marroquí. Completarán y confirmarán, con ejemplos particulares, las afirmaciones generales que el historiador se ve obligado a hacer.

Curiosamente, el más elevado grado obtenido en la estructura social marroquí por un emigrante es el logro de una mujer morisca, la esposa del soberano de Marruecos Maulái Zaidán y madre de su hijo Mulái Abu-Abid, según textos de 1648. Esta morisca era natural de Alcalá de Henares. Desconocemos los méritos personales y familiares que llevaron a esta mujer, castellana de nacimiento, a compartir el trono marroquí. Una situación así supone generalmente el pertenecer a una familia o clan importante en el país. Supone también, por parte de esta sultana-madre, una efectiva acción de protección política al

grupo social al que pertenece por su origen familiar, es decir, a los andalusíes.

No todas las mujeres llegaron tan alto en su país de inmigración. Muchas quedarían para siempre marcadas por el éxodo, por los hijos y parientes perdidos en el viaje o por las tribulaciones propias y de sus familiares en la instalación en tierras extrañas.

Así se presenta el caso de Isabel, mujer de Diego de Zarra, morisco de Llerena, que en el momento de la expulsión abandona a su marido que tuvo privilegio para quedarse en Ceuta, y se fue a Tetuán y luego a un pequeño aduar de la región de Anyara en el Rif, por acompañar a una de sus hijas, Ana María, a la que quería demasiado, según testimonio de su yerno, el también morisco Pedro de Torres. Éste declaraba que Isabel había muerto al mes y medio de llegar al aduar «de pesadumbre y nostalgia que tenía de España y de su marido».

También se conoce el caso de otra morisca, Juana de Benavides, separada de sus familiares, que se dedicó a la prostitución, con permiso de residencia en Ceuta, y fue procesada en 1611.

Desde una sultana marroquí a mujeres de miserable profesión, pasando por una mayoría de esposas, madres e hijas, que llevaron también en el destierro gran parte de la vida doméstica de los moriscos, no hay que olvidar a esa mitad femenina de la población expulsada, con su papel específico en la sociedad musulmana, como lo habían tenido en la sociedad española del siglo XVI.

Pero la mayor parte de los emigrantes moriscos a Marruecos de los que nos hablan los documentos son varones, de diversas profesiones.

4. *Emigrantes. El escritor y viajero Al-Háyari Bejarano*

El más notable y conocido emigrante morisco a Marruecos, polígrafo, bilingüe y traductor, embajador y viajero, es Al-Háyari Bejarano.

El nombre completo árabe de este autor es el de Abu-l-Abbás Ahmad Ibn-Cásim Ibn-Ahmad Ibn-Cásim Ibn-Ax-Xaij Al-Háyari Al-Andálusi Afucái, titulado Xihab-ad-Din («Estrella Fulgurante de la Religión»). Por sus textos en castellano sabemos su apellido español pero no su nombre cristiano: se llamaba Bejarano o natural de Béjar (actual

provincia de Salamanca), de donde quizás provendría su familia, aunque es más probable que adoptaran este apellido castellano para disimular su origen «cristiano nuevo», en Granada, o tras la dispersión de los granadinos en 1570. Por su apellido de origen, Al-Háyari se sabe que era originario de Láchar, pueblecito a 20 kilómetros al oeste de Granada, aunque no se puede asegurar que él haya nacido y vivido allí, después de la general expulsión de los moriscos del Reino de Granada, tras la rebelión de Las Alpujarras de 1570. Se ha calculado que debió nacer hacia 1569-1570.

De hecho, su primera actividad conocida en España, según sus propios escritos, fue intervenir en Granada, en 1597, en la traducción de los manuscritos de la Torre Turpiana y los libros plúmbeos del Sacromonte, falsos documentos árabes que se auto-remontan al primer siglo del cristianismo. El origen de esta famosa superchería era evidentemente morisco, muy probablemente por los traductores granadinos Miguel de Luna y Alonso del Castillo. Bejarano no figura entre los traductores por ahora conocidos, aunque él afirma del manuscrito de la Torre Turpiana:

> El dicho manuscrito lo tuve entre mis manos por mandato del arzobispo de la ciudad de Granada, hasta que lo interpreté [lo traduje] en veinte días,

según el manuscrito en castellano conservado en la Biblioteca Universitaria de Bolonia y estudiado por Juan Penella en su tesis doctoral.

Se sabe que, a pesar de que llevaba la cosa en gran secreto, el arzobispo Pedro de Castro estaba precisamente por esas fechas buscando por todas partes traductores del árabe. No es, pues, imposible que haya hecho pruebas con Bejarano, morisco culto, que tendría por entonces unos 28 años. Éste había tenido que mentir para justificar su conocimiento del árabe, diciendo que lo había aprendido en Madrid, de un médico ya fallecido, que era de Valencia, región donde los moriscos estaban generalmente autorizados a leer textos árabes, sobre todo si no eran de tema religioso, como los medicinales.

Después de su labor con los apócrifos granadinos (junto con Miguel de Luna, Alonso del Castillo y su sobrino Alonso del Castillo, cuyos nombres árabes da: Al-Yabbis, Al-Ukáihal y Muhámmad Abila-

si), recibió trescientos reales y la autorización para traducir del árabe como *romanceador*.

Hacia 1599 se marcha a Sevilla y, consiguiendo eludir las órdenes que prohibían a los moriscos expatriarse, se embarca en Puerto de Santa María hacia la plaza portuguesa de Al-Buraicha (en portugués Mazagán, hoy Al-Jadida, a unos 100 kilómetros al sur de Casablanca), donde conseguirá pasar a territorio musulmán.

Aunque redactado a posteriori, es significativo este párrafo suyo sobre la acogida de los marroquíes a los moriscos, al menos en los años que precedieron a la gran expulsión:

> Cuando llegamos a Bukkala [mercado rural junto a Azimmur]... los musulmanes vinieron a preguntar al criado del alcaide de Azimmur que me acompañaba si yo era musulmán, y él les dijo que sí [a pesar de la indumentaria hispánica]. Entonces me rodearon por todas partes gritando:
>
> «¡Haz la profesión de fe!»
>
> Yo callaba, pero ellos insistieron tanto que por fin dije:
>
> «Confieso que no hay más Dios que Allah, el Solo y el Unico, y confieso que Mahoma es Su Siervo y Su Enviado».
>
> Ellos entonces dijeron:
>
> «¡Por Dios! que lo ha pronunciado mejor que nosotros».
>
> Entonces fueron a buscar dátiles y otros productos que se vendían en el mercado y me los trajeron con algunas monedas de plata. Yo les dije que no quería nada de todo ello.
>
> Cuando volví [a Azimmur] el alcaide me preguntó:
>
> «¿Qué te ha parecido?»
>
> Yo le contesté entonces:
>
> «Doy gracias a Dios por no haber encontrado ningún enemigo entre estas gentes. En países cristianos no encontrábamos en los mercados más que enemigos y no podíamos absolutamente hacer pública profesión de fe. Ahora en cambio los musulmanes me han exhortado a hacerla y, al oírmela, se han alegrado todos. Por eso comparo el temor que teníamos entre los cristianos y las penas del camino con las cosas terribles que sucederán en el Día del Juicio, y nuestra llegada entre los musulmanes a la entrada en el Paraíso».

Este texto autobiográfico de Ahmad Al-Háyari Bejarano ha sido editado y traducido por Clelia Sarnelli y por Muhammad Razuq. Muestra por una parte el aspecto hispánico que tenían los moriscos en

el Magreb y cómo se apresuraban a manifestar sus sentimientos religiosos islámicos y los padecimientos de que habían sido víctimas en España, para hacerse aceptar mejor en la sociedad musulmana magrebí, en un proceso de asimilación en lo fundamental, aun conservando tradiciones de origen hispánico. El texto muestra por otra parte los sentimientos de solidaridad de los modestos agricultores del mercado rural, sentimientos basados en la fraternidad islámica con los perseguidos moriscos. La nota lingüística sobre la buena pronunciación árabe del andalusí es autoalabanza de letrado pero también un hecho que no era nada extraño en un ambiente seguramente bereberhablante del mercado rural del sur marroquí.

Estos pensamientos, que expresaron también en Túnez algunos escritores moriscos expulsados, forman parte de la visión general de los musulmanes expulsos sobre su antigua situación en España, sobre su viaje a tierras musulmanas y sobre su inserción en esos países. Muchos consideraban la expulsión como una ganancia, a pesar de todas las dificultades, o al menos tenían interés en manifestarlo, en su nueva patria. En el caso de Ahmad Al-Háyari Bejarano, no hay ninguna razón para dudar de su sinceridad, ya que no había sido expulsado de España y había pasado libremente a Marruecos, mucho antes de la expulsión.

El 4 de julio de 1599 (o más probablemente el 14 de julio de 1598, según el texto en castellano), Al-Háyari Bejarano vio por primera vez al sultán Ahmad Al-Mansur, que tenía su campamento a poca distancia de Azimmur, y participó con gran boato en un desfile con ocasión de la Fiesta del Sacrificio.

Poco después, en el verano de ese año, Al-Háyari Bejarano llegó a Marrakech. Cuando el sultán volvió de su campamento, le concedió audiencia y elogió su conocimiento del árabe. Es significativo que el morisco escriba: «Igualmente se alegraron todos los andalusíes que se encontraban desde hacía tiempo en el país».

Quedó como traductor en la corte, durante unos doce años, hasta los años de la gran expulsión de 1609-1614. Al parecer, se casó con la hija del jefe de la comunidad de andalusíes de la capital marroquí.

En 1612, fue encargado de acompañar a Francia a unos moriscos que habían sido robados en cuatro barcos franceses que les habían transportado desde España. Tenían que presentar sus reclamaciones, llamados para ello por otro andalusí residente en Francia. El sultán le dio una carta para el «cadí de los andalusíes», es decir, el jefe de la

colonia andalusí, y otra para el juez supremo de Burdeos. Se embarcó en Asfi (actualmente Safi), puerto de Marrakech y principal puerto marroquí de la época (a unos 250 kilómetros al sur de Casablanca).

En Francia, desembarcan en Le Havre y se dirigen a París. Al-Háyari Bejarano viaja por varios sitios de Francia y se encuentra de nuevo en París el 13 de mayo de 1612, fiesta del Nacimiento del Profeta. Después de otros viajes por ese país, se embarca en Le Havre para ir a Flandes, donde visitará Amsterdam, Leiden y La Haya. No conocemos bien los negocios que se traía en estos desplazamientos, pero sí nos informará, en sus obras autobiográficas en castellano y en árabe, que mantuvo muchísimas discusiones religiosas con cristianos y judíos, de las que sacará materia para sus libros anti-cristianos. También debió mantener una variada correspondencia, de la que conocemos al menos la referencia a una carta a los andalusíes de Istanbul. Esta epístola es una prueba más de esa solidaridad entre andalusíes, tanto a nivel internacional como en la propia sociedad marroquí.

Al-Háyari Bejarano volverá finalmente a Marruecos, donde proseguirá como traductor al servicio de Maulái Zaidán y de sus dos hijos. A la muerte de Al-Walid Ibn-Zaidán, en 1635, tiene ya unos 65 años y se embarca en Salé para emprender piadosamente la Peregrinación a La Meca y la visita a la tumba del Profeta en Medina. Esta Peregrinación es una obligación, que hay que hacer una vez en la vida, para todo piadoso musulmán que pueda hacerlo, pero se sabe que siempre suponía una devoción particular para los musulmanes de Occidente, especialmente para los ancianos y para los moriscos, que se veían en España impedidos de cumplir con este rito fundamental del Islam. Se sabe de mudéjares y moriscos que lo hicieron y qué importante proporción de moriscos refugiados en Túnez se apresuraron a cumplir con esa obligación en cuanto se vieron libres en países musulmanes y con medios suficientes para realizarlo.

De vuelta de la Peregrinación a Makka y a Medina, Al-Háyari Bejarano se para una temporada en Egipto, donde estaba hacia el 17 de marzo de 1637. Allí permaneció al menos hasta el 12 de septiembre, fecha en la que terminó su libro, el *Kitab násir ad-din*, que había redactado a petición del *xaij* o venerable anciano Axhuri, ilustre profesor de teología malikí de la mezquita-universidad de Al-Azhar, de El Cairo, para dejar por escrito toda la odisea o hégira suya y de sus «hermanos» andalusíes, como les llama.

Este episodio egipcio del escritor morisco también es significativo del eco que entre los contemporáneos musulmanes de Oriente tenía la expulsión de los últimos musulmanes de Al-Andalus. Por la misma época y también en Egipto, el tlemcení Al-Máqqari escribía sus obras sobre la historia de los musulmanes de Al-Andalus, con la ya comentada página referente a su último exilio. Es muy posible que lo hiciera también a petición de piadosos y eruditos egipcios, como sucedió con Ahmad Al-Háyari Bejarano.

Al parecer, el teólogo egipcio estaba interesado por la argumentación de Al-Háyari en sus polémicas contra cristianos y judíos, porque se sabe que en esta materia de teología musulmana los moriscos después de la expulsión renovaron los temas tradicionales musulmanes de la polémica anti-cristiana.

Poco tiempo después, se traslada a Túnez, donde realiza una notable labor de escritor en ambas lenguas, árabe y castellana, y donde aún estaba el 25 de octubre de 1641, cuando termina una copia del ya mencionado libro en árabe, la copia que se encuentra actualmente en la Biblioteca Nacional de El Cairo.

En Túnez también, este experimentado traductor se pone al servicio de compatriotas suyos, poco duchos en la lengua árabe literaria. Para el marino y militar morisco Ibrahim Ibn-Ahmad Al-Marbás, natural de Nules o de Vélez (no es segura esta lectura de su nombre hispánico en escritura árabe: otros han leído El Barbas o Arribas), Al-Háyari traduce una obra que éste había preparado sobre las técnicas de artillería. Se trata de un curiosísimo texto, único en su género en árabe y que tuvo cierta difusión, para uso de los artilleros musulmanes, copiado y comentado también en Marruecos a finales del siglo XVII. Era el último servicio que aquel morisco quería hacer a sus correligionarios, al final de una larga carrera de marino de guerra, que le había llevado hasta América con los españoles, y después de la expulsión, por todas las costas del Mediterráneo, hasta sufrir siete años en las cárceles españolas, por haber sido apresado con su nave frente a Málaga. Al-Háyari Bejarano le traducirá al árabe su libro técnico (es muy probable que El Barbas se lo dictara en castellano, sin haber llegado a escribirlo en aquella lengua, como opina razonablemente Al-Mannuni).

Al-Háyari Bejarano añadió al libro un prólogo con la agitada biografía del capitán (*raís* o arráez) morisco de Túnez. La obra quedó aca-

bada el 21 de agosto de 1638. Ha sido estudiada por Enan, James y Razuq.

También en Túnez hará una especie de biblioteca piadosa, esta vez en castellano, para el acaudalado morisco aragonés Muhámmad Rubio, natural de Villafeliche. Además de la traducción al castellano de la ya mencionada obra autobiográfica en árabe, traduce diversos textos piadosos: hazañas del Profeta y de sus compañeros, manuales sobre las obligaciones islámicas, rituales de oración, polémicas anti-cristianas, etc. Pagado por el mecenas morisco, escribió todos estos libros «para instrucción y consuelo de los de su nación», los andalusíes de Túnez que no sabían suficientemente el árabe.

En Marrakech también había traducido del latín al árabe, con la ayuda de un eclesiástico cristiano español ya que no conocía aquella lengua, un tratado de astronomía del judío Abraham Zacuto (nacido en Salamanca en 1450, muerto en Turquía después de 1510). Al-Háyari Bejarano dio el título de *Ar-risala az-zakutiyya* a su traducción árabe de la obra, que había sido escrita en hebreo en 1472 y luego traducida al castellano y al latín. La traducción árabe tuvo mucha influencia en Marruecos, ya que, a pesar de que medía las cosas a partir del meridiano de Salamanca y no del de Marruecos, simplificaba muchísimo los cálculos astronómicos, que antes se hacían según el sistema del marroquí Ibn-Al-Banná, que quedó arrinconado. Esos cálculos astronómicos eran necesarios para fijar el calendario y el horario del ritual islámico.

Por mandato del sultán marroquí Mulái Zaidán había traducido al árabe el decreto de expulsión de los moriscos por Felipe III, texto que incluye en el libro *Kitab násir ad-din*. También por mandato del mismo soberano esbozó el proyecto de traducir un libro de geografía en francés de un autor que llama «El Capitán». ¿Sabía suficiente francés para traducirlo o esperaba encontrar un intermediario, como en el caso del eclesiástico español para el libro de Zacut?, se pregunta Razuq.

También se sabe que escribió una obra en árabe, la *Rihlat Ax-Xihab ila liqá al-ahbab (Viaje de Ax-Xihab* —otro de los nombres de este escritor— *para encontrarse con sus amigos»)*, autobiografía de sus viajes. Parece de tema parecido al mencionado *Kitab násir ad-din*, pero sólo se conservan de él algunos fragmentos citados por autores posteriores.

Finalmente, parece muy probable que participó en la redacción final del apócrifo *Evangelio de Bernabé*, obra de moriscos en la línea de los textos granadinos que Bejarano afirma haber conocido directamente en Granada y visto más tarde en manos de otros moriscos exiliados.

Este notable representante de los moriscos cultos de la primera generación no es propiamente un escritor creador, pero sí un fluido escribiente bilingüe. Es una de las personalidades más ricas y significativas del exilio morisco en Marruecos, ejemplo de muchos rasgos comunes de los moriscos instalados en sus nuevas patrias musulmanas: en situación opresiva en España y con deseo de ir a vivir a un país musulmán; afrontando las dificultades del viaje y satisfecho por lograr instalarse en Marruecos; bien acogido por sus compatriotas andalusíes y por las autoridades sultaníes que le dan un trabajo acorde con sus capacidades y las necesidades del país; caracter de «puente» de muchas de sus actividades, entre el mundo europeo y el islámico; relaciones continuas con andalusíes de otros países; piedad religiosa e interés por temas religiosos y especialmente islamo-cristianos; doble cultura árabe y española; transferencia de conocimientos y técnicas europeas a los países árabes; etc.

5. *Emigrantes. Otros andalusíes en la alta cultura marroquí*

Es muy probable que también intervinieran traductores andalusíes en las traducciones al árabe de obras de medicina en castellano o portugués, como las que trajo el embajador y polígrafo Al-Gássani a fines del siglo XVII a Marruecos, según opinión de Razuq. También se menciona al andalusí Yúsuf Al-Hakim («José El Médico»), experto en medicina pero también en astronomía, filosofía y teología, al que se atribuye el haber iniciado la traducción y difusión del método astronómico de Zacuto. Los andalusíes tuvieron fama de buenos traductores, como vemos en el caso de Al-Háyari Bejarano, porque generalmente dominaban mejor el árabe que los demás extranjeros, islamizados o no, y porque habían mamado la cultura española desde pequeños.

Entre los moriscos emigrados a Marruecos hay algún escritor que aún escribe en lengua castellana, principalmente para poder continuar, ya con libertad, las situaciones de polémica islamo-cristiana de España.

Juan Alfonso Aragonés, de origen cristiano, escribe en Tetuán unos poemas anti-cristianos. Muhámmad Al-Guazir (Al-Wazir), morisco de Pastrana, compone, por orden del sultán marroquí Mulái Zaidán, una *Apología contra la ley cristiana* también en castellano.

También se distinguieron algunos andalusíes en diversas ciencias, como el jefe de los médicos del sultán, Alí Ibrahim Al-Andálusi, que hacia 1630 redactaba tratados en verso sobre frutas y sus características, sobre medicinas para los ojos, sobre hierbas medicinales, sobre educación sexual, etc. Más antiguo es el astrónomo andalusí, fallecido en Marrakech en 1613 ó 1614, Ahmad Al-Masyub o Ibn-Masyub Al-Andálusi de Fez, que había hecho un pronóstico astrológico a su compatriota Al-Háyari Bejarano.

Junto a estos eruditos y científicos instalados en la corte o en grandes ciudades, hay que mencionar a Muhámmad Ibn-Alí Ax-Xutaibi, de familia al parecer originaria de Xàtiva. Éste se instaló en la tribu de los Banu-Zarwal, en las montañas del Rif, donde fue alternando sus actividades de profesor y escritor con las de la agricultura y la caza. Escribió en particular un libro de astronomía y otro de técnicas agrícolas.

La afición a los libros y a la cultura se encuentra también en la fundación de bibliotecas, como la que fueron enriqueciendo los andalusíes en la alcazaba de Rabat. En 1629, el marino y militar andalusí, probablemente también buen comerciante, Abdállah Al-Andálusi, llamado también Al-Qasri, donaba a esa biblioteca un manuscrito que había adquirido en Alejandría, en su viaje de la Peregrinación a los lugares santos del Islam. Viejos andalusíes figuraban en Marruecos entre los más afamados copistas de libros, como en Fez el artista Muhámmad Al-Uddi Al-Andálusi, cuyas copias del Corán se arrancaban los sultanes y los privados.

Esta tradición de ciencia y cultura andalusí en Marruecos venía evidentemente de la Edad Media. Pero algunos moriscos, al hacer un esfuerzo por insertarse en la sociedad culta marroquí, a pesar de la dificultad inicial que podía suponer su débil base cultural árabe en la península, contribuyeron a que Marruecos se sintiera y se sienta hoy en día heredera de la famosa cultura árabe de Al-Andalus.

Esta herencia andalusí se nota particularmente en el campo musical, donde se atribuye la música tradicional llamada precisamente «andalusí» a los inmigrantes, aunque algunos de ellos, por ejemplo los de

Salé, la despreciaban por considerarla incompatible con el ardor de la guerra santa que ellos llevaban contra los extranjeros cristianos. Aunque no hay ningún tratado conocido de música de esa época, se atribuyen unas innovaciones musicales a un fasí, Allal Al-Batala, de probable origen andalusí, según Muhámmad Hajji.

Prototipo de familias andalusíes integradas en la vida cultural y urbana marroquí es la de los Ibn-Suda (Sawda), seguramente emigrados cuando la caída de Granada del siglo xv e instalados en Tawda, actualmente Fas Al-Bali. Esta familia andalusí dio en Fez muchos intelectuales y magistrados, en cada siglo: Abu-l-Qásim, cadí de Taza, Marrakech y Fez (muerto en 1596), Muhámmad Ibn-Muhámmad, también cadí de Fez (muerto en 1666), Abu-Abd-Allah, el más famoso, escritor y maestro de su tiempo, que viajó a Oriente (muerto en 1795), su hijo Abu-l-Abbás (muerto en 1820), Abu-Isa, que nos ha dejado un relato de su viaje a Oriente (muerto en 1877), otro Abu-l-Abbás, cadí de varias ciudades marroquíes (muerto en 1903) y hasta el erudito y bibliógrafo moderno Sî Abd-As-Salam Ben-Suda (al que yo tengo que agradecer personalmente una importante ayuda para mi tesis doctoral, en 1965). Esta familia de inmigrantes andalusíes, letrados y altos funcionarios, son un ejemplo —modélico ejemplo— de la inserción de andalusíes en la alta sociedad de Marruecos, donde, sin dejar de sentir su origen andalusí, se consideran y son considerados enteramente marroquíes.

Finalmente, en esta pequeña galería de personajes andalusíes en Marruecos habría que citar a dos militares, que alcanzaron un alto rango social: al alcaide o Baxa Jaudar, jefe de la expedición marroquí a Tumbuctú, y al tetuaní Gailán, que dirigió innumerables ataques contra las plazas costeras ocupadas por españoles y portugueses. La acción de estos personajes se enmarca en el conjunto de las actividades militares de muchos moriscos inmigrantes en Marruecos. De Jaudar se hablará en el capítulo referente a inmigraciones andalusíes al África subsahariana y de Gailán en la acción de los andalusíes desde sus instalaciones en los puertos de Tetuán y Salé-Rabat.

En épocas posteriores muchos andalusíes, descendientes de los expulsados en el siglo xvii, llegaron a alcanzar puestos importantes en la vida social marroquí, como el almirante y embajador Abd-Al-Qádir Pérez, a mediados del siglo xviii, y el político nacionalista moderno Abdeljáleq Torres.

Los intentos de autarquía de los andalusíes en Marruecos: Tetuán y Salé-Rabat

La multiforme inserción de los moriscos en Marruecos, después de su expulsión de España, se realiza —como se ha dicho ya— especialmente por las estructuras urbanas del país. Pero hay al menos dos casos en los que esa inserción se realiza por ciudades donde los andalusíes llegan casi a independizarse de las propias estructuras políticas de Marruecos. Son los casos de Tetuán y sus alrededores y del conjunto de Rabat-Salé. A pesar de sus diferencias, ambos casos tienen rasgos comunes, que hay que estudiar antes de ver cómo se realizó la integración de los andalusíes en la sociedad marroquí.

Este proyecto de autarquía de los andalusíes de esos dos puertos costeros ha sido particularmente estudiado por el historiador marroquí Muhámmad Razuq, en su tesis doctoral sobre las emigraciones de andalusíes a Marruecos. Las conclusiones de su estudio, resumiendo los factores que impidieron la realización de ese proyecto y de esos intentos de autarquía, no quitan nada al valor y a la realidad de esa actividad política y socioeconómica de los andalusíes en la costa marroquí, a lo largo de más de media centuria del siglo XVII.

> En ese empeño de los andalusíes emigrantes a Marruecos, intentaron agruparse para obtener un estatuto especial que les permitiera existir como fuerza política y militar con peso específico en la zona. Su fracaso puede deberse al menos a cinco causas:
>
> — la actitud de los sultanes Saadíes frente a la independencia de los andalusíes de su poder, ya que aun en el período de declaración de independencia de los andalusíes (1627-1642) se mantenía el gobierno nominal del sultán Saadí,
>
> — la presencia de Al-Ayaxi como fuerza de combate con peso en la región, que presionaba continuamente con sus ataques a los inmigrantes andalusíes de Salé-Rabat y les llevaba a pedir protección a fuerzas marroquíes (el sultán Saadí) o extranjeras (españoles e ingleses),
>
> — las tribus marroquíes vecinas que les acosaban sin descanso, aliándose a veces con los españoles, de forma que los andalusíes se sentían rodeados por enemigos que atacaban por sorpresa,
>
> — la desconfianza de los estados europeos en sus tratos con los andalusíes, ya que les consideraban a veces como un poder legal y

otras como unos corsarios a los que había que eliminar, entendiéndose con el sultán Saadí,

– la causa última y fuente de todas las demás era el continuo anhelo de los andalusíes de volver a España, pensando que su estancia en Marruecos era una etapa provisional...

Este análisis político, *a posteriori*, de la inserción de los andalusíes en esas zonas costeras de Marruecos exige una exposición algo detallada de ese período primero de la instalación de los moriscos expulsados de España en la gran emigración de 1609-1614.

Para Salé, el estudio de Roger Coindreau sigue siendo válido, pero hay que completarlo con la tesis doctoral de Gozálvez Busto y la de Razuq, que amplía la documentación y las perspectivas sobre el tema.

1. *Elementos comunes a ambas instalaciones andalusíes*

La ciudad de Tetuán y el conjunto urbano de Salé-Rabat tenían, en los siglos XV al XVII, unas características semejantes para ser puntos de instalación de los moriscos expulsados de España. Eso explica que hayan tenido un proyecto político común, en Marruecos pero diferente del proyecto general marroquí, como ha expuesto recientemente Razuq.

Geográficamente, en primer lugar, ambos asentamientos costeros andalusíes en el Magreb tenían un cierto paralelismo.

Tetuán está en un altozano de las últimas estribaciones del Rif, sobre la llanura del río Martil, de cuya desembocadura sólo dista unos 10 kilómetros. Esta distancia relativamente importante de la costa hacía difícil su ocupación por parte de los españoles o portugueses, que habían ocupado casi todos los puntos de desembarco de la costa marroquí en el siglo XV, en el XVI y en las primeras décadas del XVII (Larache en 1610, La Mamora en 1614). La Mamora, donde se había instalado también un buen poblamiento de andalusíes, no pudo defenderse, precisamente por su situación estratégica, demasiado cerca del mar.

Pero Tetuán tenía otro elemento geográfico importante a su favor. Estaba al pie de las inexpugnables –con los medios de aquel tiempo– montañas del Rif, muy pobladas de beréberhablantes, refugio en caso

de ataque o fuente inagotable de enemigos para asentamientos cristianos. Tetuán nunca pudo ser ocupada, ni por españoles ni por portugueses. Enrique III de Castilla la destruyó en 1399, quedando deshabitada durante un siglo, y Felipe II bloqueó su puerto en 1665. Pero no pudieron ocupar permanentemente la ciudad. La reconstrucción de Tetuán, a principios del XVI, por el granadino Al-Mándari, la iba a convertir en refugio y asentamiento de moriscos hispánicos.

Salé-Rabat, con sus tres centros urbanos, también tenía una situación geopolítica semejante, a ambas orillas de la desembocadura del pequeño río Bu-Regreg. Al norte, la ciudad de Salé (Salé Vieja) estaba en una lengua de tierra, llana, con el mar al oeste y la desembocadura al sur. Al sur, Rabat estaba sobre unos altos acantilados, protegida por el mar y el bucle del Bu-Regreg, con la alcazaba o *qasba* en la cima de sus alturas. La desembocadura del río, arenosa y con bajos fondos, hacía difícil la entrada por el estuario y casi imposible un desembarco de fuerzas marítimas extranjeras.

Pero aquí también era el elemento humano el que dificultaba los proyectos de portugueses y españoles de ocupar esos puntos costeros. Los andalusíes eran población suficientemente numerosa y resistente como para oponer una gran resistencia al invasor, refugiados tras sus murallas de los acantilados, heredadas de los almohades del siglo XIII y reforzadas y ampliadas por ellos.

Ambos puertos eran malos, pero defendibles y muy bien situados, estratégica y comercialmente, para la presa marítima y para los intercambios de los productos captados.

Tetuán tenía un atracadero de playas, ya que la desembocadura del río Martil no era nada amplia ni tenía calado. Pero en cambio su bahía ofrecía buen refugio contra las tempestades del Atlántico. Era el único puerto islámico de la zona del estrecho, en el Mediterráneo pero cerca del océano, ya que Ceuta, Tánger, Gibraltar, etc., estaban en manos de españoles o de portugueses. Tampoco Salé-Rabat tenía un puerto de fácil acceso, pero sus navíos encontraban buen refugio cuando lograban entrar en el estuario, y estaba muy bien situado en la vía costera de los navíos comerciales provenientes de Canarias, de América, de África y de las Indias portuguesas.

Pero en ambos casos era también su situación costera la que les definía, no sólo para su actitud defensiva frente a ataques marítimos.

Había también una defensa con respecto al interior del país, que pesaría mucho en su política.

Tanto Tetuán como Salé-Rabat estaban lejos de las capitales marroquíes, de Fez y de Marrakech, que ejercían el poder central del estado. Eran las únicas ciudades portuarias musulmanas, ya que todas las demás habían sido ocupadas por España y por Portugal, pero podían gozar de cierta autonomía, porque los territorios de su *hinterland* estaban habitados por poblaciones rurales poco estructuradas —sólo por tribus y cofradías religiosas—, tan poco afectas a aquel poder central como a los moriscos de origen foráneo europeo.

En realidad, ambos conjuntos urbanos se veían abocados a la actividad marítima, porque se sentían aisladas del territorio marroquí. Tetuán, que tenía relaciones de vecindad con los montañeses del Rif, a través de su ciudad-frontera de Xexauen, marcaba bien su carácter andalusí y árabehablante, acogedora de europeos, frente a los rurales beréberhablantes del Rif, como lo muestra la legendaria referencia a los orígenes de Al-Mándari y sus compañeros, estudiados por Gozálvez Busto, que refundaron la ciudad a principios del siglo XVI. Salé-Rabat siempre tuvo dificultades con la población semisedentaria de toda la llanura costera atlántica.

Esa situación geográfica y social explica la estructura autonómica de los moriscos en esa zona costera marroquí. Es también la razón de su tenaz y eficaz defensa contra los intentos de ataque y ocupación por parte de europeos: no podían retirarse hacia el interior, como lo habían hecho los habitantes de los puntos costeros de ocupación portuguesa o española.

Pero no sólo la geografía, física y humana, explica el proyecto político de los moriscos expulsados, cuando se instalan en estas ciudades costeras marroquíes.

Les unía un origen cultural común, de moriscos provenientes de la sociedad europea hispánica. Tenían unas relaciones internacionales —las de los moriscos, instalados en todos los puertos del Mediterráneo— y una práctica comercial —el trajineo de los arrieros moriscos en España— y depredadora —el bandidaje morisco en Andalucía— que les permitía acometer con cierto éxito organizativo un proyecto autónomo para su instalación en el Magreb.

A ambos conglomerados urbanos les favoreció su situación excéntrica en el espacio político marroquí y la frágil estructura del poder

central, en el tránsito dinástico de los saadíes a los *cherifes* alawíes, con toda clase de contiendas en el interior del país. Aunque encontraron fórmulas algo diversas para realizar su proyecto político, lo intentaron, durante la primera mitad del siglo XVII. Su fracaso final, por los factores ya presentados, no quita la originalidad de ese asentamiento de moriscos en su exilio en tierras islámicas, originalidad advertida muy especialmente por los historiadores y viajeros extranjeros.

Éstos advertían especialmente la organización autárquica de esas ciudades, cuya eficacia reconocieron, comparándola algunas veces a otras ciudades-estado del Mediterráneo. Condenaban su actividad comercial prioritaria, el corso marítimo y la venta de sus productos. Pero en eso los andalusíes de Tetuán y de Salé Rabat se conformaban con la práctica depredatoria tradicional en todos los mares. Además, se alineaban con las finalidades políticas, religiosas y comerciales de los puertos mediterráneos bajo el poder del Califato otomano de Istanbul, especialmente contra los navíos cristianos, a los que hacían responsables de los despojos hechos a ellos por la expulsión de España.

2. *La estructura autónoma andalusí de Tetuán*

Tetuán y su región constituyeron, desde finales del siglo XV, un importante polo de atracción de andalusíes, que iban pasando el Estrecho en un continuo goteo, hasta la gran oleada de la general expulsión de 1609-1614. Por eso, las mutaciones estructurales de la ciudad y sus alrededores fueron más lentas, y la integración política de los andalusíes, más constante.

La estructura de acogida de los andalusíes queda reflejada en el origen histórico de la reconstrucción de Tetuán.

La ciudad habría sido rehecha por el dirigente granadino Abu-Alí Al-Mándari, ayudado por el jefe local Alí Ibn-Raxid. Éste se había fortalecido en un castillo, hacia 1471, sobre lo que sería la pequeña ciudad de Xexauen, al sur de Tetuán y en la entrada de las montañas del Rif. Desde su refugio montañoso, Ibn-Raxid mantenía una constante lucha contra los portugueses de la costa de Ceuta. La venida de andalusíes y de religiosos chorfas de la región, para ponerse bajo su protección militar, daría al jefe de Xexauen la posibilidad de bajar más cerca de la llanura costera y de poblar de nuevo Tetuán. Confiaría esa tarea

a Al-Mándari y a los refugiados de la guerra de Granada, que llegarían a esas tierras hacia 1483, al inicio de la ocupación cristiana del Reino (el «año de la manzana», según un cálculo árabe) o, más probablemente, hacia 1493, tras la caída de la capital. La región de Tetuán habría sido también lugar de refugio del último soberano granadino Boabdil y de su familia. Ibn-Raxid y Al-Mándari consagraron la alianza del jefe local y de los andalusíes con el matrimonio del granadino con una hija de Ibn-Raxid. Al-Mándari no moriría hasta 1541 y podría así ver consolidarse las estructuras de acogida y reforzamiento de la ciudad y de sus andalusíes.

El eje Tetuán-Xexauen, distantes unos 60 kilómetros, formará un polo constante de acogida de andalusíes y de resistencia a los ataques de los cristianos, siempre amenazadores en su afán de dominar el Estrecho y de proseguir las conquistas peninsulares contra los musulmanes en los territorios del norte de Marruecos, a partir del mar y de las ciudades de Ceuta y de Tánger, ocupadas por los portugueses.

Puede compararse, desde el punto de vista geopolítico, la instalación de los andalusíes o moriscos hispánicos en la región de Tetuán, a instancias de un piadoso jefe local o *cherife*, con la que promovieron los abdelwadíes y los turcos de Tremecén, frente a Orán ocupada por los españoles, y los turcos de Argel instalando colonias de andalusíes en los alrededores de la capital y frente al Peñón de Argel, ocupado por los españoles para vigilar la ciudad, a principios del siglo XVI. En el Marruecos de los saadíes de la segunda mitad del XVI, esa misma función tendrán muchos andalusíes o moriscos refugiados de España, integrados en los ejércitos y demás estructuras defensivas de Marruecos.

Tetuán y Xexauen, que habían mantenido su autonomía política durante casi un siglo, serán gobernadas directamente por la autoridad central de los sultanes saadíes, a partir de 1561. Pero en esa provincia periférica del Imperio marroquí, la ciudad y su contorno gozaron de una amplia jurisdicción regional, especialmente durante las décadas que siguieron a la muerte del sultán Ahmad Al-Mansur (1603), por las guerras civiles de sus sucesores. La gran aportación demográfica de los moriscos expulsados de España en 1609-1614 y la estructuración de sus asentamientos en la costa marroquí corresponden precisamente a ese período de debilidad del poder central, que favoreció la autarquía de los andalusíes de las costas.

Las relaciones entre las autoridades de Tetuán y las de Xexauen serán estrechas, especialmente durante el gobernorato en esta ciudad de la princesa Sitta Al-Hurra y el de los andalusíes de Tetuán Abu-Hafs Lucas y su hijo Muhámmad. Beréberes, *chorfas,* andalusíes granadinos y sucesivas oleadas de moriscos irán formando un conjunto abigarrado, urbano y rural a un tiempo, unidos todos por unos mismos intereses comunes, en una zona de frontera, entre el mar y la costa, entre la llanura y la montaña, entre los cristianos y el Marruecos islámico.

Este papel de «hombres de frontera» que asumieron los andalusíes ha sido recalcado por Hess y por muchos historiadores árabes, pero ha sido detenidamente analizado para Tetuán por el profesor británico Latham, dentro de sus estudios sobre el conjunto de los asentamientos andalusíes en el Magreb.

El espacio político de Tetuán y de su retaguardia montañosa de Xexauen se prolongará hacia el norte con las montañitas de Gebala, no lejos de la costa, entre las plazas portuguesas de Ceuta y Tánger donde también se asentarán moriscos. El espacio de influencia de Tetuán comprenderá, evidentemente, su salida al mar Mediterráneo, con las playas y puerto de la desembocadura del río de Tetuán, el Martil.

Aunque el papel de la zona rural del llano al norte y oeste de la ciudad de Tetuán no está documentado en lo más mínimo para esa época, se puede suponer que cumpliría con sus funciones de zona agropecuaria dependiente de la ciudad (un *alfás,* como el de Tánger, Túnez, Sevilla, Madrid, Alicante, Lérida y otras ciudades árabes medievales). Sería también una zona vial, de tránsito hacia la costa atlántica y el sur de Marruecos, muy importante —como se verá— para las relaciones entre los diversos asentamientos de moriscos (Tetuán, Larache, La Mamora, Salé-Rabat) y para las expediciones del tetuaní Gailán contra las instalaciones militares españolas de principios del XVII en la costa atlántica marroquí.

En el conjunto de este espacio periurbano de Tetuán, hay que pensar que el papel social de los moriscos inmigrantes sería muy específico, semejante a la función que ejercieron en el resto de la sociedad magrebí en la que se insertaron. Serían sobre todo comerciantes artesanos y militares marinos, en asociación con otros europeos convertidos al Islam, con posible participación en funciones agrícolas de huertas, en las inmedicaciones de las poblaciones.

La población andalusí de esa zona es difícil de calcular. Un texto portugués de 1516 menciona la cifra de 20.000 para Tetuán y su región. Otro de un siglo más tarde, en 1614, después de la gran expulsión de España, calcula el número de moriscos de Tetuán en unos 10.000. La gran dificultad para la historia de Tetuán en el XVI-XVII consiste precisamente en la escasez de fuentes históricas directas, advertida por todos los historiadores.

En realidad, sólo se cuenta con algunas informaciones puntuales en documentos europeos que mencionan hechos anecdóticos acontecidos en Tetuán y con dos informaciones de origen local que son importantes para la historia de los moriscos, pero imprecisas y muy difíciles de fechar: los apellidos de origen hispánico, que se han conservado en algún texto muy posterior y en la actualidad, y la construcción de mezquitas que indican crecimiento urbanístico posiblemente debido a inmigraciones de moriscos, especialmente con ocasión de la gran expulsión de 1609-1610. El barrio y la mezquita de Rif-Al-Andalus, en Xexauen, se debería muy probablemente a esa emigración de moriscos, como su nombre indica. Según Saadaoui, en 1609 se instaló en Tetuán un grupo importante de moriscos en el nuevo barrio de Al-Ayún, al noroeste de la ciudad, así como en Xexauen y Ouezzán, al pie de las montañas.

Se tienen más informaciones sobre las relaciones de los moriscos de Tetuán con las vecinas plazas de Ceuta y de Tánger, poco después de la expulsión final de España.

Ya en el momento de la expulsión, muchos moriscos castellanos, extremeños y andaluces fueron a parar a Tetuán. Unos habían tenido que pasar por Francia, embarcándose en los puertos del País Vasco hacia Marruecos. Otros habían desembarcado en los territorios bajo jurisdicción portuguesa de Ceuta y Tánger, infiltrándose a continuación hacia Tetuán, como ha mostrado la documentación recientemente utilizada por Henry Lapeyre, Chantal de La Véronne y Carlos Possac Mon. Finalmente, muchos fueron desembarcados en las playas de Alhucemas y de las cercanías de Tetuán, por barcos que inicialmente iban dirigidos a Francia, pero que se ahorraron el largo viaje, no se sabe bien si engañando a los pasajeros moriscos o de acuerdo con ellos.

Entre los moriscos que pasaron por Ceuta hacia Tetuán, en 1607, antes de la expulsión definitiva, hay un personaje notable, que al pa-

recer había sido alcaide de Hornachos, en Extremadura. Venía de Lisboa y logra fugarse hacia Tetuán con su familia; luego pasaría quizás a Fez, donde tenía familia. Muchos hornacheros pasan también por Ceuta y Tetuán, aunque se instalarán más tarde en La Mamora y, sobre todo, en Salé-Rabat. Algunos harán bautizar a sus hijos al pasar por Ceuta, entre 1610 y 1619.

El paso de moriscos por las plazas portuguesas no dejó de crear problemas religiosos, que requirieron consulta con la Inquisición de Lisboa. Las relaciones entre las vecinas ciudades de Ceuta y Tetuán, separadas sólo por unos 40 kilómetros, hacían que algunos moriscos pasaran de una ciudad a otra, pidiendo refugio de una u otra religión, con los problemas penales subsiguientes, en ambos casos. En 1610 se presentan en Tánger unos moriscos oriundos «de tierra de mouro», pidiendo volver a España como fuera: los hombres a galeras y las mujeres y niños al servicio de las personas que el rey quisiera. Finalmente se manda que sean expulsados a tierras cristianas que no sean las hispánicas.

Pequeñas anécdotas subrayan el carácter de frontera religiosa que tenía la región de Tetuán, con exaltación de los valores de resistencia al Cristianismo o al Islam, según el punto de vista de la fe del que escribe.

En la obra de Juan Luis de Rojas, publicada en 1613 y orientada para inspirar compasión hacia los expulsos, se dice que Tetuán es testigo de cuántos han

> quemado vivos por la confession y ilission de la fee, quántos an acaniaberado [asaeteado con cañas afiladas] y muerto a palos y alfileres; los muchachos en Larache mismo quemaron un moço vivo, después de mil escarnios, cuyos guesos, mal quemados, aunque se an buscado con devoción, no ha sido posible hallarlos.

Ya se ha mencionado por otra parte la actividad polemista anticristiana del escritor en español Juan Aragonés. Esta actividad polémica debía de ser muy viva en esa «frontera», ya que en 1623 el morisco tetuaní Mahamete de Aguilar (natural de Écija) es acusado en Ceuta de haber polemizado de noche, en una conversación que fue oída por un vecino, que le acusó ante la Inquisición.

No hay duda de que en esa región de frontera, más aún que en otras zonas de instalación de los moriscos, los apasionamientos religiosos estaban enconados, especialmente entre los moriscos expulsados. Las ocasiones de manifestar esos sentimientos no faltarían, sobre todo con ocasión de las luchas político-religiosas. El episodio de las luchas de Gailán, a lo largo de toda la costa marroquí y de varias décadas, lo muestra bien.

3. *El andalusí Gailán y sus expediciones anti-españolas*

A pesar de los muchos tratos que podían hacerse, en esas regiones fronterizas de la costa magrebí, entre musulmanes y cristianos, no hay duda que una fuerte agresividad dominaba, sobre todo por las acciones de fuerza contra las poblaciones. Ataques terrestres y marítimos alimentaban fuertes sentimientos agresivos. Los moriscos, que habían sufrido los expolios de la expulsión, tenían particulares razones para ser agresivos. Los moriscos de Tetuán habían manifestado su entusiasta apoyo al proyecto inglés de atacar Cádiz, en 1625, según la documentación presentada por Gozálvez Busto.

En este contexto hay que situar la acción del tetuaní Al-Jadar Gailán Al-Andálusi Al-Yárfati, durante varias décadas a mediados del siglo XVII, por todas las llanuras costeras atlánticas de Marruecos. Su acción se dirigió prioritariamente contra los españoles y contra sus plazas costeras de Larache y La Mamora. Supo aliarse para ello con los holandeses, los franceses y los ingleses, a los que ayudó en sus acciones para apoderarse de la plaza portuguesa de Tánger. Pero, por otra parte, se vio envuelto en las complejas relaciones entre los saletinos y sus vecinos de la llanura, especialmente el jefe Al-Ayaxi y la cofradía de los Dalaíes. Era el final de la autarquía andalusí en las costas y finalmente Gailán, a quien los andalusíes de Salé-Rabat habían entregado su defensa en 1664 y en quien confiaban enteramente, tuvo que pactar con el sultán, definitivo vencedor de las tensiones de los musulmanes entre sí, en la costa.

A pesar de la complejidad del equilibrio de fuerzas con el que tuvieron que maniobrar los andalusíes durante más de medio siglo de autarquía en las costas marroquíes, se puede decir que había una solidaridad entre ellos. Los andalusíes de Tetuán tuvieron siempre tenden-

cia a pactar con Gailán y con los saletinos, frente a las alianzas de Al-Ayaxi con las confederaciones tribales rurales. Cuando Al-Ayaxi y los de la cofradía de los Dalaíes apretaban a los de la Salé-Rabat a partir de 1650, los tetuaníes derivaron hacia su puerto parte del comercio saletino.

Gailán, un andalusí seguramente ya nacido en el Magreb, es un ejemplo personalizado de la política de equilibrios de los andalusíes asentados en la periferia del imperio marroquí, en la primera mitad del siglo XVI y especialmente en la primera mitad del XVII. En ese equilibrio, si no predominó el proyecto andalusí de autarquía, tampoco sus rivales se impusieron: ni Al-Ayaxi ni los Dalaíes, ni los españoles y portugueses que estaban reducidos a sus fortines costeros que tuvieron que abandonar uno a uno, ni los demás países europeos que querían sustituirlos en el Magreb.

Sólo los sultanes alawíes, con el soberano Mulái Raxid en 1668, supieron finalmente aunar todas las fuerzas de la región, encarnando el ideal político-religioso que movía a andalusíes y a cofradías locales a luchar contra las ocupaciones europeas en la costa. Los andalusíes se integraron así en el nuevo proyecto político de la monarquía marroquí, manteniendo la especificidad de su origen europeo y sus características de una actividad fuertemente urbanizada frente al ruralismo general de los territorios septentrionales de Marruecos en aquella época. Un siglo más tarde, sería un andalusí el que daría también origen a una de las más importantes cofradías religiosas de Marruecos, los Darkawa, cuyo fundador fue discípulo y sucesor de la hermandad de Sidi Abu-l-Mahámid Al-Arbi Al-Andálusi.

Si Gailán el tetuaní es el símbolo personal de esa política anticristiana y de ese equilibrio armado en la zona costera, la conurbación de Salé-Rabat es el colectivo más significativo de los andalusíes en Marruecos en aquel tiempo.

4. *La estructura de la república de Salé-Rabat*

Los escritores europeos de la época que han hablado de Marruecos en la primera mitad del siglo XVII tienen tendencia a considerar que en el espacio político marroquí hay tres centros de poder: Marruecos o el gobierno central tradicional de Fez y Marrakech, Tetuán y

Salé. En realidad, era ésa la situación de las relaciones exteriores del país magrebí, al estar todos sus puertos ocupados por españoles y magrebíes, con la excepción notable de Tetuán y Salé.

La autarquía del conjunto de Salé-Rabat era también objeto de algunos comentarios admirativos de esos europeos. Una obra francesa de 1631 presenta a Salé como un refugio de moriscos, bien gobernada, por gente religiosa. Su justicia parecía singularmente eficaz, aunque lenta, por haber heredado el procedimiento escrito de la administración española. A falta de fuentes árabes márroquíes, que sólo mencionan las disputas entre las diversas fuerzas políticas y militares de la región, la visión que da el conjunto de Salé-Rabat es la de una unidad política autárquica eficaz. A pesar de su actividad corsaria de depredación, participa de la opinión positiva que se tiene en Europa de aquel tiempo sobre los turcos. De hecho, a un saletino se le puede llamar turco, como aparece en la traducción francesa de *Robinson Crusoe*. Este detalle literario intrascedente indica bien el carácter foráneo de esa estructura política, en el conjunto magrebí.

La realidad era más compleja y no se explica si no es con referencia a los orígenes de esa comunidad de andalusíes.

La llamada «república» de Salé se gobernaba con un *dîwân* o concejo de doce miembros, cuyo presidente llevaba el título de Gran Almirante. Anualmente se elegían los dos alcaides que regían cada una de las dos orillas del Bu-Regreg: al sur, la ciudad de Salé Vieja y al norte, la ciudad de Rabat y su fortaleza o alcazaba, donde en realidad estaba el centro del poder.

Esta somera descripción del poder político se debe a un europeo contemporáneo, el padre Dan. Por la referencia al *dîwân*, el gobierno saletino recuerda el de las regencias o gobernoratos turcos de Argel, Túnez y Trípoli, en el Magreb. Pero la referencia a alcaides y almirante remiten a los orígenes castellanos de los saletinos. Una denominación semejante en un pueblecito de andalusíes de Túnez llamará la atención de un viajero español del siglo XVIII, el padre Francisco Ximénez.

En efecto, hay dos orígenes políticos de la conurbación de Salé-Rabat.

El primero es hispánico. La población de Salé se había ido formando con refugiados moriscos españoles, asociados en proporciones no documentadas con familias marroquíes locales y con marinos de origen europeo islamizados. La llegada de moriscos de la población de

Hornachos, en Extremadura, modificó radicalmente la organización social, al tomar los hornacheros el poder organizativo exclusivo del conjunto urbano, por encima del resto de la población, fuera cual fuere su origen. Dieron a la población una estructura que podría calificarse de «empresarial», tomando seguramente como modelo el de su pueblo de origen, Hornachos, centro mercantil y de trajineo en la Corona de Castilla del XVI-XVII. Pero transformaron esa experiencia, adaptándola al comercio marítimo y a las relaciones internacionales del corso.

Para esa adaptación, contaron con la experiencia internacional de los demás puertos corsarios musulmanes del Magreb y sus marinos y comerciantes andalusíes. De ahí algunas semejanzas estructurales con los puertos y ciudades de las regencias turcas de Argel, Túnez y Trípoli. Sus negociaciones y tratados con países europeos, que ha generado la mayor parte de la documentación que se conoce sobre ellos, son consecuencia de esa situación comercial de ciudad portuaria dedicada al corso.

El férreo control de los hornacheros sobre los demás andalusíes y sobre todos los habitantes de la conurbación no se hizo sin tensiones. Los hornacheros lograron el poder en la ciudad y se instalaron en la alcazaba que dominaba el conjunto, pero no se independizaron prácticamente del sultán hasta 1626. Un acuerdo de 1630 repartía el poder en los tres centros urbanos: la alcazaba, Salé Nuevo o Rabat, Salé Viejo. Más tensiones internas se fueron originando, que se añadieron a las dificultades exteriores, pero el poder siguió fundamentalmente en manos de los hornacheros. Esa estructura y la manera de gestionar el negocio del corso y la economía de toda la ciudad explican la originalidad y la eficacia de Salé-Rabat, a pesar de que su proyecto político de vivir de forma autónoma en la costa marroquí sólo durará unas décadas.

En realidad, el proyecto de tener un gran puerto comercial y militar, para el corso y el comercio marroquí, había sido concebido por el sultán Ahmad Al-Mansur, que quería tener una armada importante, como la habían tenido los sultanes meriníes y equiparable a la flota de Argel. El puerto con su arsenal tenía que estar en el Atlántico, ya que los puertos mediterráneos no estaban bien comunicados por tierra con las capitales marroquíes y se exponían a fuertes ataques como el que sufrió Badis, ocupado por turcos y argelinos en 1554, como base para atacar las costas españolas. Larache había sido designado para este fin,

pero su ocupación por los españoles desbarató el proyecto. Salé tenía que cumplir con esa función, pero con cierta autonomía del poder sultanal, como consecuencia de la guerra civil marroquí que siguió a la muerte de Al-Mansur. Refugiados andalusíes de Larache y La Mamora, también ocupada por España, vinieron a reforzar el puerto de Salé y darle fuerza demográfica para ser el centro marítimo atlántico de todo el territorio marroquí.

Pero surgieron dificultades también en el exterior, con los habitantes de la región, capitaneados por Al-Ayaxi, héroe de la lucha contra los ataques extranjeros. Cuando aparecieron las primeras dificultades entre hornacheros de la alcazaba y andalusíes de Rabat o Salé Nueva, intervino, basándose en apoyos de la abigarrada población de Salé Vieja, pero los andalusíes del puerto, que estaban en esta última población, hicieron causa común con los demás moriscos y las pretensiones de Al-Ayaxi no prosperaron. Éste no cejó en su combate contra los dirigentes de Salé-Rabat y, amparándose en su prestigioso pasado de luchador contra los cristianos y en una resolución teológica o *fatwa* de los sabios o «ulemas» de Fez, acusó a los andalusíes de ser cristianos y de aliarse con los cristianos, a lo que los saletinos contestaron con otra resolución teológica de los sabios de Marrakech, que defendía sus posiciones. Esta disputa, que ha sido estudiada detenidamente por Muhámmad Razuq, muestra bien la complejidad de las actividades de los moriscos saletinos en su situación de «frontera» y su deseo de seguir una política islámica original.

Al-Ayaxi les acusó también de no seguir la obediencia del sultán, para implicarle en el conflicto, pero éste estuvo siempre apoyando a unos contra otros, hasta que se reconoció finalmente su soberanía. En 1641 Al-Ayaxi fue asesinado por una confederación local de carácter religioso, los Dalaíes, que también intentaron con cierto éxito dominar a los andalusíes de Salé-Rabat. Éstos finalmente acudieron a su compatriota Al-Jadar Gailán, que intentó poner paz entre los saletinos y defenderlos contra sus enemigos exteriores. También diversas potencias europeas, especialmente Holanda, Inglaterra y España intervenían en los problemas de los andalusíes de Salé-Rabat.

Finalmente, la política de recuperación de autoridad en todo el territorio marroquí por parte del sultán Mulái Raxid hizo que a partir de 1668 el conjunto urbano de Salé-Rabat perdiera enteramente su au-

tarquía y formara ya parte integrante de los territorios de soberanía marroquí.

La historia minuciosa de este pequeño enclave morisco en el Magreb está lo suficientemente documentada como para merecer ella sola una monografía. Muestra cómo esos emigrantes expulsados de España intentaron crear, en este caso concreto, unas estructuras específicas para ellos, atendiendo a sus intereses en unas circunstancias complejas. Al final tuvieron que adaptarse a las estructuras previas de la sociedad magrebí, como habían tenido que hacerlo la mayoría de los moriscos expulsados.

Se ha empezado este capítulo mostrando algunas opiniones de escritores europeos sobre el régimen político de la «república» de Salé. Hay que mencionar también que las aventuras de estos moriscos fueron tema, en el siglo XVII, de algunas obras literarias en castellano, como la comedia *Los moriscos de Hornachos* y la también comedia inédita *Los trabajos de Larache y avance de Gailán*, de Diego Rodríguez. Son obras menores, que actualizan las glorias patrióticas españolas con personajes que parecían tan «moros» como «españoles».

La asimilación andalusí en Marruecos

Los moriscos, al llegar en masas demográficamente importantes a Marruecos, sufrieron particulares dificultades para su instalación. Su asimilación a la sociedad marroquí se hizo en etapas y con estructuras de acogida muy diferentes de las que habían acogido a los andalusíes anteriores a la gran expulsión de 1609-1614. Los ejemplos de Tetuán y Salé-Rabat lo muestran. Antes de estudiar algunos elementos de esa asimilación, conviene ya fijarse en esas diferencias históricas. Algunos de esos elementos van a tener un papel positivo en el proceso posterior de asimilación de los moriscos. Otros, en cambio, muestran que los tiempos habían cambiado y que los propios moriscos planteaban problemas específicos, que no habían tenido sus predecesores andalusíes inmigrantes en Marruecos.

La primera inmigración masiva había sido la de los cordobeses expulsados tras la revuelta del Arrabal, a principios del siglo IX. Es paradigmática. No encuentran estructuras de acogida, pero las crean. Crean la ciudad de Fez, con otros elementos que les equilibran: una dinastía

local de antecedentes orientales, la de los idrisíes; unos inmigrantes bastante arabizados, los cairuaneses; una población local de origen rural, que se asimilarán lentamente a la nueva estructura urbana que representa la ciudad de Fez, capital ininterrumpidamente durante doce siglos. La comparación entre la creación en la sociedad tradicional marroquí de una ciudad europea de estructura oriental, en la Fez del siglo IX, y la de una ciudad europea de estructura occidental, en la Salé del XVII, es reveladora de semejanzas y diferencias.

En los dos casos, los andalusíes crean una estructura urbana, con su pluralismo en el que pueden insertarse aunque sean minoritarios, donde conviven con la población local mayoritaria y a la que atraen elementos foráneos como ellos mismos, que equilibren con su presencia el binomio fundacional de marroquíes y andalusíes. En Fez dejarán la mayoría del poder a fuerzas locales. En Salé lo monopolizarán durante un tiempo, pero acabarán reconociendo la autoridad del sultán e integrándose en esa sociedad como un elemento más, igual que en Fez ocho siglos antes. La diferencia principal estaría no tanto en los rasgos profundamente diferenciados de los andalusíes inmigrantes (tan ajenos al Magreb en el siglo VIII como en el XVII), como en su fuerza ante la sociedad marroquí, quizás mayor en las zonas costeras y periféricas del poder, en el caso de los moriscos, y absolutamente minoritaria en el caso de los cordobeses en el corazón de los valles del Atlas con poblaciones apenas islamizadas y arabizadas.

A lo largo de muchos siglos, los andalusíes irán emigrando al territorio marroquí, en continuo goteo. Tendrán que adaptarse a la sociedad marroquí, que cada vez se parece más a la andalusí, al menos en sus estructuras urbanas. La asimilación no supone creación brusca de estructuras nuevas. Son las estructuras marroquíes las que van evolucionando, como las andalusíes, siguiendo un modelo urbano oriental. La creación de Marrakech como capital del imperio almorávide en el siglo XI y después del almohade en el XII sí que marcaría una aceleración en ese proceso doble: el de aumentar la capacidad acogedora de las estructuras marroquíes, aumentando sus estructuras urbanas de tipo oriental, igual que en Al-Andalus, y de integrar en esa sociedad urbana a una cantidad importante de andalusíes que favorecerán ese aumento de las características urbanas de la sociedad marroquí. Esta evolución culminará en el siglo XIII con la nueva inmigración masiva de andalusíes, cuando la caída en manos cristianas de grandes territorios y ciu-

dades de Al-Andalus (Baleares, Valencia, Murcia, valle del Guadalquivir, Algarve). No parece que el proceso de asimilación fuera particularmente difícil, precisamente porque culminaba un proceso de inmigraciones andalusíes que se había iniciado dos siglos antes y que había preparado absolutamente la sociedad marroquí a recibir a esos andalusíes en sus estructuras urbanas que los inmigrantes precedentes habían contribuido a desarrollar.

Por eso el goteo de andalusíes durante el siglo y medio siguiente, a partir del Reino nazarí de Granada y de territorios «mudéjares» ocupados por los cristianos, no supuso una particular dificultad para los andalusíes en Marruecos (aparte de los naturales traumatismos de toda emigración o instalación lejos de la sociedad de origen). La asimilación era fácil, en unas estructuras urbanas marroquíes abiertas a la diversidad de origen foráneo, como en la sociedad islámica de Al-Andalus.

La asimilación de los andalusíes tras la guerra y caída de Granada, a finales del siglo XV, seguirá las mismas pautas que en el Marruecos post-almohade del XIII al XV. Pero junto a la asimilación por goteo de los siglos anteriores en las estructuras urbanas y periurbanas de la sociedad marroquí, se crearán de nuevo unas estructuras urbanas de acogida de los andalusíes, con asociación de fuerzas sociales locales y foráneas. Es el ejemplo de Tetuán-Xexauen, que hubiera podido multiplicarse en otros lugares costeros, de no ser por la política española y portuguesa de ocupación de todos los puertos magrebíes y especialmente marroquíes, sea para realizar unas futuras conquistas territoriales cristianas, sea para contener la actividad marítima y depredatoria de los musulmanes.

En ambas estructuras urbanas —la de Tetuán y poblaciones costeras, la de las capitales marroquíes del interior— irán asimilándose los moriscos que van pasando a Marruecos. Pero es evidente que hay un elemento nuevo: los musulmanes peninsulares del XVI son cada vez más diferentes de sus correligionarios marroquíes, por haber asimilado forzosamente muchos elementos culturales de la sociedad hispánica europea. No son como los andalusíes y granadinos de los siglos anteriores. Tendrán, por tanto, tendencia —al menos en una primera etapa— a integrarse en dos estructuras urbanas marroquíes más adaptadas a la asimilación de los extranjeros: Tetuán y su actividad corsaria, el ejército del sultán.

Cuando venga la gran expulsión de 1609-1614, el traumatismo de la inmigración es tal que los moriscos tendrán que crear de nuevo unas estructuras urbanas de acogida, que serán una etapa social para su asimilación e integración en la sociedad marroquí. Será la ya probada ciudad asimiladora de Tetuán y su *hinterland,* en el Mediterráneo del estrecho, y la conurbación de Salé-Rabat, en el Atlántico.

Estas estructuras urbanas «de acogida» cumplirán su función social e irán ellas mismas tomando formas más marroquíes, especialmente aceptando el poder político supremo del sultán y la mayor integración de elementos no andalusíes en su población.

Éstas son las grandes líneas de las estructuras sociales que favorecieron el proceso de asimilación de los moriscos y demás andalusíes en la sociedad marroquí. Evidentemente, cada individuo, cada familia y cada grupo de inmigrantes, en sus diversas épocas y zonas de instalación, tuvo sus circunstancias propias. Pero el marco general permite comprender mejor los casos particulares.

Este proceso de asimilación es, en líneas generales, muy semejante al de los demás andalusíes en los demás países del Magreb. Allí, el carácter militar y foráneo del gobierno turco otomano facilitó la inserción de los moriscos. Más aún, al crear casi de nuevo capitales y ciudades magrebíes, los otomanos pudieron contar a lo largo del siglo XVI con la colaboración de los moriscos que venían de España, como otros foráneos más, lo cual era una preparación para la traumática llegada masiva de los expulsados de 1609-1614. La situación costera de los centros de poder argelinos, tunecinos y tripolinos facilitó la operación de asimilación de los moriscos, como lo había facilitado en Marruecos la situación de Tetuán, Larache, La Mamora y Salé-Rabat. Los moriscos inmigrantes encontrarán también en esas ciudades portuarias elementos que facilitaron la asimilación: pluralismo de origen cultural, autoridades foráneas, fácil acogida de extranjeros, actividad militar por tierra y mar, actividades comerciales urbanas, apertura económica al exterior, etc.

La comparación entre la situación de los inmigrantes moriscos o de los andalusíes en general, en todos los países del Magreb árabe, ilumina mucho el estudio de cada sociedad local en particular. Ha sido realizada en particular en varios estudios de John Derek Latham, de Muhámmad Razuq y de mí mismo. Se puede así advertir mejor las semejanzas y las diferencias de los casos locales particulares.

Todos esos elementos tendrán también un papel importante en Marruecos, con algunas características que hay que estudiar separadamente.

1. *Asimilación en estructuras urbanas y militares*

No se va a repetir aquí lo que ya se ha dicho sobre la necesidad que sintieron los moriscos, al igual que sus predecesores andalusíes, de tener en Marruecos unas estructuras urbanas que les acogiesen. Tampoco hay que subrayar cómo las crearon ellos mismos, cuando pudieron y cuando no las habían encontrado a su medida. Sólo hay que precisar un poco, a la vista de la poca documentación conservada, qué es lo que hay que entender por estructuras urbanas.

Las estructuras que definen una ciudad musulmana son, como es bien sabido, la mezquita, el baño, el recinto y el zoco. Estos elementos se encontraban en muchas poblaciones magrebíes y, en cambio, faltaban en parte en España.

La mezquita es el elemento religioso por excelencia de todo poblamiento musulmán. Pero sólo existía en el Magreb en las poblaciones de cierta importancia, y no en el campo como hoy en día. En España los moriscos habían vivido más de un siglo sin mezquitas. Tampoco es seguro que las hubiera habido antes en todas las alquerías o pueblecillos o en cada comunidad mudéjar de las grandes ciudades (por ejemplo, en Madrid del siglo XV, a pesar de algunas afirmaciones positivas modernas).

En cambio cada población cristiana del XVII tenía muchas parroquias y conventos, además de las ermitas rurales, todas con su respectiva iglesia.

Es por tanto muy lógico que los moriscos, al llegar a tierras islámicas, construyeran iglesias en las poblaciones y barrios de su nueva patria, para poder oír la llamada a la oración y tener un edificio propio para orar. Recuérdese el texto de Al-Háyari Bejarano, que comparaba la prohibición de la profesión de fe islámica en la España cristiana con la petición de pronunciarla en público en un mercado marroquí. Con más razón pedirían los moriscos vivir junto a un minarete del que se lanzaran a los aires la profesión de fe y la llamada a la oración y no el volteo de las campanas, generalmente malsonantes en tierras islámicas.

No es por ello de extrañar la multiplicación de mezquitas, grandes o pequeñas, en los barrios de moriscos de las ciudades y pueblos magrebíes, como en Salé Nuevo (actual Medina de Rabat) o en Testur, en Túnez. Es perfectamente lógico que se pueda calcular a partir de las nuevas mezquitas de barrios las ampliaciones demográficas que se deben a los moriscos, en ciertos barrios o arrabales de las ciudades marroquíes donde se instalaron. No es seguro que una ampliación de la inmigración rural marroquí a las ciudades hubiera provocado esa misma necesidad de mezquitas.

Lo mismo puede decirse de los baños, necesarios para las purificaciones que requieren las oraciones musulmanas. En España, los moriscos se habían visto privados de esas instalaciones, que son igualmente litúrgicas e higiénicas. En Marruecos harían sus baños de vapor o *hammam* para sus barrios, igual que en el barrio tunecino de andalusíes de Halfaouine, donde se fundó el Hammam Ar-Ramimi.

Otro elemento urbanístico fundamental es el recinto. Es especialmente necesario en poblaciones que tienen razones de temer ataques. Los moriscos en Marruecos, temerosos de ataques cristianos en la costa y de ataques de beduinos del interior, vivieron generalmente al interior de recintos urbanos anteriores o crearon nuevos, como puede verse en Salé-Rabat, donde reforzaron unos o crearon otros.

El zoco o mercado es también un elemento importante en el urbanismo musulmán, por ser lugar de encuentro e intercambio comercial. El Magreb conocía bien la institución, en su doble vertiente de mercado artesanal interior en las grandes ciudades o de mercado rural a las puertas de las ciudades o en llanuras rurales abastecidas de agua. Los moriscos traerán sus técnicas de producción, agropecuarias y artesanales, pero necesitarán mercados para vender sus excedentes de producción.

En efecto, la mayoría de los moriscos provenían de unas estructuras económicas españolas en las que tenían que producir excedentes, para satisfacer las exigencias económicas de propietarios y autoridades y para satisfacer sus propias necesidades, en una sociedad de intercambios. En el Magreb, la economía de excedentes no estaba generalmente tan desarrollada y la economía, prioritariamente centrada en la subsistencia, dedicaba un margen reducido a los intercambios. De ahí también la predilección de los moriscos por las ciudades o las zonas pe-

rurbanas, donde se daba esa clase de economía, más próxima a la de la sociedad española de la que provenían.

Esta realidad económica obliga a superar la mera realidad urbanística de mezquitas, baños, recintos y mercados para señalar el comercio como una de las realidades urbanas más importantes de la inserción de los moriscos en la sociedad marroquí. Si se asimilaron a la burguesía ciudadana de las ciudades marroquíes, grandes o pequeñas, aunque sólo fuera en las zonas rurales de los alrededores de las poblaciones, era porque esa forma de vida ciudadana tradicional islámica les era connatural. Tanto en las ciudades marroquíes como lo había sido en Al-Andalus y lo era en la España del XVI-XVII, los intercambios comerciales y la producción especializada que los permitía les era consustancial.

En muchos casos esa estructura urbana de los intercambios les abrió camino hacia el gran comercio internacional, en los puertos costeros. Faltos probablemente de productos propios que comercializar, lo hacían con los frutos de la depredación del corso, para obtener beneficios, lograr adquirir lo que les faltaba y seguir intercambiando unos productos por otros.

Es también en las estructuras urbanas de Marruecos donde se daba el pluralismo cultural que necesitaban para poderse asimilar a la sociedad marroquí sin perder del todo sus características culturales españolas. Ni hubieran podido asimilar de golpe las formas de vivir rurales ni la sociedad rural magrebí, semisedentaria aún en gran parte y beréberhablante, hubiera podido asimilarles en cantidades importantes, aunque sí consta que lo hicieron con algunos individuos, especialmente con mujeres.

Hay que repetir que los moriscos eran extranjeros en el Magreb y que sólo podían sentirse relativamente a gusto en estructuras de integración que admitieran los cultemas extranjeros. Estaban en la misma situación que los «elches» o convertidos al Islam de origen cristiano, al menos en la primera generación de inmigrados.

Esta situación se dio especialmente en el estamento militar marroquí de la segunda mitad del siglo XVI, como se habían asimilado los moriscos en el estamento militar argelino en la primera mitad del siglo.

Ha sido muy estudiada la fuerza militar que supusieron para los sultanes saadíes los cuerpos de ejército de andalusíes, junto con los de origen europeo o «elches» y a los subsaharianos negros. Su común origen extranjero les hacía impermeables a solicitaciones de parcialidad fa-

miliar o tribal que no fueran las de la autoridad política que les pagaba. Por eso eran agentes predilectos de la autoridad, para mantener el orden del poder central o *majzen*. Eso les hizo también intervenir —o no intervenir— en las guerras civiles entre diversos candidatos al sultanato, a principios del XVII. Su neutralidad y quizás el que tendieran a favorecer sobre todo a sus compatriotas los moriscos de las poblaciones costeras del norte hizo probablemente que decreciera su papel militar en la corte marroquí.

El período áureo de la fuerza militar andalusí en Marruecos corresponde al último tercio del siglo XVI y a dos factores concomitantes: las inmigraciones de granadinos, tras la guerra de Las Alpujarras de 1569-1570, y el poderío económico, político y militar del sultán Saadí Ahmad Al-Mansur Ad-Dáhabi. La expedición al Sudán es el espejo más claro de la inserción de esos moriscos o andalusíes en las estructuras militares del Magreb.

Pero hay que añadir que la asimilación de los andalusíes en las estructuras militares marroquíes engloba también a los marinos, que practicaban el corso en favor del Islam. Lo que pasaba en el siglo XVI es que los navíos marroquíes eran muy reducidos en número, por estar ocupados por los españoles, los portugueses y también por los argelinos casi todos los puntos de desembarco costeros, a diferencia de los de Argelia y Túnez, adonde se dirigían los moriscos con aptitudes para esas actividades marítimas. Sólo Tetuán y, más tarde, Salé se lanzaron al comercio exterior y al corso, integrando en sus naves a andalusíes y a muchos extranjeros. Rompieron el cerco de las ocupaciones extranjeras a las costas marroquíes e iniciaron una modesta pero muy eficaz actividad de corso en compañía de otras naves musulmanas.

2. *Situación de los andalusíes en la expedición marroquí al Sudán*

Uno de los episodios más extraordinarios de la política marroquí del siglo XVI es la expedición que el sultán Ahmad Al-Mansur Ad-Dáhabi envió al Sudán, es decir, al «país de negros», el territorio subsahariano de la gran curva del río Níger. Un cuerpo de ejército de moriscos españoles participaron activamente en esa expedición. Este episodio ha provocado muchos estudios (Castries, García Gómez, Lévi-Provençal, Pianel, Guennoun, Portillo Togores, Abitbol, etc.). Actual-

mente, algunos españoles han ido a la República de Mali a entrevistar a sucesores de aquellos andalusíes, publicando algunos reportajes de esos viajes (véase el libro de Villar Raso). Hasta escritores actuales han tomado a esa expedición como tema de inspiración literaria (como el mallorquín Miquel Ferrà, que ha publicado en catalán la narración *Alla akbar [El Morisc],* en Alzira, Valencia, en 1990).

La expedición fue enviada por el sultán marroquí en 1591. Estaba compuesta de dos cuerpos de ejército, uno de andalusíes y otro de «elches» o europeos islamizados, mandados por el español Jaudar Baxa, morisco o al menos cristiano en su juventud, que se había vuelto musulmán. La expedición atravesó el Sáhara, invadió el imperio songai derrotando a su soberano el Askia Muhámmad, se apoderó de su capital Gao y la trasladó a Tumbuctú. Fundaron un nuevo imperio y una nueva etnia, la de los arma y los layuyis, que dominaron de 1591 a 1741 y que reconocían la soberanía marroquí enviándoles tributos e intercambiando productos sudaneses y marroquíes (oro, sal y armas de fuego, principalmente).

El historiador Dramani-Issifou ha explicado las razones de ser de esa expedición, dentro de la política marroquí y de la de los pueblos musulmanes del sur del Sáhara. El sultán saadí había logrado beneficiarse del equilibrio mediterráneo que siguió a Lepanto, entre los turcos y los españoles, así como detener a éstos y a los portugueses en las zonas costeras marroquíes y sofocar unas rebeliones militares, después de 1578. Con la expedición intentaba hacerse con la fuente del oro sudanés, que le independizaría financieramente de la tutela de poderes locales marroquíes para su política internacional. Pero hay que suponer también que quería quizás liberarse de unos cuerpos de ejército demasiado influyentes en tiempo de paz. De hecho, su jefe el pachá Jaudar, a su vuelta a Marruecos, fue mandado asesinar por el sultán Muláí Ax-Xaij. La expedición era particularmente extraña y tuvo que justificarse por ser un ataque de un país musulmán a otro, tanto a nivel de los expertos en ciencias religiosas de Fez como ante las autoridades espirituales de La Meca.

Para el estudio de la capacidad marroquí de asimilación de los inmigrantes moriscos se pueden sacar algunas informaciones de este episodio.

La primera es verificar que la integración de los moriscos no era tan fácil a fines del siglo XVI como cuando habían venido los granadi-

nos y demás andalusíes arabizados, hasta principios del siglo. Es muy probable que muchos lograran la asimilación en la sociedad civil, especialmente entre las poblaciones andalusíes anteriores de Tetuán y la zona costera de Marruecos. Pero la formación de importantes cuerpos de ejército «de extranjeros», con los elches europeos y los negros subsaharianos, manifiesta el normal carácter foráneo de los moriscos en la sociedad marroquí.

También hay que advertir quizás el peligro de un «poder andalusí» en la sociedad marroquí, semejante al del movimiento místico ya señalado.

Asimismo, la situación de los moriscos en el período de esplendor de los saadíes, que corresponde a las inmigraciones granadinas, difiere radicalmente de las inmigraciones de la primera mitad del siglo XVI y de la situación de los moriscos de la gran expulsión final, que encuentra al poder central marroquí en plena descomposición, por las luchas entre los sucesores de Al-Mansur.

Estas precisiones permiten comprender que los diversos episodios y etapas de la asimilación de los moriscos expulsados de España en la sociedad marroquí son muy diferentes según las épocas y según las situaciones políticas y sociales de ambos países.

3. *Asimilación lingüística: lenguas, léxico, apellidos*

Muy complejo es el estudio de la forma en que los inmigrantes moriscos en Marruecos conservaron y fueron perdiendo, paulatinamente, sus tradiciones hispánicas. La falta de documentación directa de la época de la expulsión de España y de los períodos siguientes es la principal dificultad para ese estudio, evidentemente, ya que esas tradiciones hispánicas están documentadas casi exclusivamente en los restos conservados en el siglo XX y es por tanto difícil o casi imposible hacer una cronología histórica de la evolución del fenómeno de asimilación, en todos los campos.

Pero la dificultad de ese estudio viene también de otro factor: la vecindad geográfica y social que hay entre los españoles y los marroquíes (recuérdese que se puede atravesar ahora el estrecho de Gibraltar en patín de *windsurf* en menos de 17 minutos).

En efecto, las emigraciones de hispanos a Marruecos no se circunscriben al período morisco, especialmente en las zonas costeras del norte del país donde precisamente se instalaron ellos. Durante siglos, españoles viajaron a Marruecos, se convirtieron al Islam y se instalaron en ese país, comerciaron con sus habitantes e intercambiaron toda clase de tradiciones hispánicas con ellos, aun antes del período profundamente hispanizante del «protectorado» colonial del siglo xx y de los influjos actuales de las radios y televisiones. Y eso sin contar con las tradiciones hispánicas de muchos judíos marroquíes, influenciados por inmigraciones judías de fines del siglo xv.

Por eso es muy difícil atribuir a los moriscos una serie de tradiciones hispánicas que se conservan actualmente en Marruecos. Se intentará presentar lo que se sabe sobre estos temas, en el capítulo siguiente.

Pero al menos en el campo lingüístico se pueden hacer algunas precisiones, gracias a la riqueza de tradiciones conservadas y también a la comparación que se puede realizar provechosamente con otros países del Magreb (Argelia y Túnez) en los que la fechación de los fenómenos lingüísticos es más fácil de hacer, porque el flujo de tradiciones españolas fue mucho más limitado en el tiempo. Vaya por delante que este tema no está en lo más mínimo agotado. Lo que paraliza al investigador es sobre todo la metodología compleja que esta parcela del saber exige, para que sea mínimamente científica, es decir, probada, y no se limite a simples suposiciones, verosímiles pero no probadas.

Por lo que se refiere a la lengua española en general —el castellano, aunque se haya encontrado en Juan Aragonés rasgos del dialecto andaluz en sus escritos—, es muy probable que los moriscos de la primera generación lo conservaran y lo utilizaran entre ellos, especialmente los que apenas sabían el árabe, como los hornacheros de Salé. También lo podían utilizar como «jerga» entre ellos, para no ser comprendidos por otros, como conservaron los judíos su lengua en el exilio y en sus *ghettos* y como lo hicieron los moriscos fabricantes de bonetes o chechías, en Túnez, para mantener el secreto de su fabricación.

Pero en todo Marruecos, a mediados del siglo xvii, la lengua habitual de los moriscos sería el árabe popular, con dos excepciones lógicas, la de dos grupos sociales que mantendrían el uso hablado y quizás también escrito o al menos leído del castellano. Uno de ellos es el de los hornacheros de Salé-Rabat, que conservarían su uso durante un

período algo más largo, porque se entendían en esa lengua entre ellos y en el ámbito familiar. El otro grupo sería el de algunos andalusíes —como también algunos miembros de otros grupos étnicos— que estaban en contacto con hispanohablantes: comerciantes y marinos, esclavos o ex-esclavos en España, vecinos y visitantes de las plazas costeras ocupadas por los españoles, traductores oficiales o truchimanes, etc. Este último grupo es el normal en una sociedad con relaciones internacionales, especialmente con sus vecinos.

Hay que precisar que en el Marruecos del siglo XVII había tres niveles de lenguas autóctonas. Primero, las variantes de la lengua beréber, con diversas denominaciones, dominante en el país dado el carácter eminentemente rural y tradicional de su población. Segundo, el árabe culto y clásico, de origen oriental y utilizado exclusivamente por los alfabetizados —que están alfabetizados exclusivamente en esa lengua— por los letrados y literatos y por la administración oficial. Tercero, la lengua árabe popular, coloquial y dialectal, hablada por parte de la población de las ciudades y de otras zonas un poco arabizadas del país, seguramente las zonas costeras donde se instalaron los moriscos.

Ahora bien, entre los moriscos había algunos letrados, que conservaban el uso del árabe en España o que lo adquirieron al llegar a Marruecos, por lo que podían entenderse con la gente culta del país y formar parte de esa clase letrada. Es el caso del mencionado Ahmad Al-Háyari Bejarano. Pero los inmigrantes que sabían el árabe lo hablaban sólo en un nivel popular, el del árabe dialectal andalusí, algo diferente del dialectal o los dialectales marroquíes. Lo que ningún andalusí hablaba, al llegar a Marruecos, era algún dialecto beréber. Muchos lo utilizarían, ya instalados en su nueva patria, para sus relaciones con los beréberhablantes del campo y aun de las ciudades marroquíes. Pero es dudoso que lo llegaran a hablar habitualmente o en su familia, a no ser en el caso de matrimonios con beréberhablantes, pero siempre en situación de bilingüismo árabe-beréber. Es una situación que se da también actualmente en Marruecos, aunque es recesiva, por la educación exclusivamente en árabe y la presión social de esta lengua de prestigio. Esa presión del árabe sobre el beréber sería real también en el siglo XVII, pero no tan fuerte como hoy en día. La presión del árabe oficial y de la religión, también en el nivel del árabe coloquial sería particularmente fuerte contra el castellano, ya que los moriscos y sus descendientes podían ser acusados de cristianos si lo usaban habitual-

mente. La acusación de ser cristianos está documentada, al menos para los hornacheros de Salé.

La mayoría de los andalusíes hablaría habitualmente en árabe coloquial, al menos a partir de la segunda generación, la de nacidos en Marruecos.

Esta lengua coloquial o dialectal tiene, como toda lengua viva, una cierta capacidad de asimilar palabras extranjeras, mucho más que el árabe clásico o literario, más culto y rico, que puede encontrar los equivalentes fácilmente en su acervo léxico tradicional. Ese fenómeno de asimilación de palabras no-árabes en el árabe coloquial se dio en Al-Andalus; son los mozarabismos o palabras latinas que se encuentran en el árabe hablado o en unos pocos textos que por su naturaleza los han conservado por escrito, como son los libros técnicos (botánica...), los vocabularios especializados y en la onomástica (nombres de personas, topónimos). La existencia de esos léxicos extranjeros —en castellano en el caso de Marruecos— no indica necesariamente que esa lengua está viva y conviva con el árabe, en ese período. Es el caso equivalente de los arabismos o palabras árabes actualmente presentes en el castellano, que en modo alguno indican un uso vivo contemporáneo de esa lengua en la sociedad española.

Estas precisiones y antecedentes lingüísticos son necesarias para estudiar el origen de muchas palabras españolas presentes en el árabe coloquial marroquí moderno. Pueden haberse introducido, evidentemente, a partir de la lengua española hablada por los moriscos, pero pueden tener otro origen: de contactos comerciales con españoles, de españoles que se hicieron musulmanes en diversas épocas históricas, de los judíos hispanohablantes, de la colonización moderna, de la radio y televisión españolas contemporáneas, de los contactos con Ceuta y Melilla durante estos últimos siglos y hasta de la españolización y arabización del léxico francés moderno. Estos orígenes moriscos son aún más difíciles de determinar cuando se trata de vocabulario especializado, por ejemplo el relacionado con la pesca costera, donde los contactos entre pescadores hispanohablantes y árabehablantes ha sido continuo, en la historia de la costa marroquí.

En este campo lingüístico, la asimilación de los moriscos a las lenguas habladas en Marruecos fue total, en el transcurrir de los tiempos. Pero su huella en el léxico marroquí de origen hispánico es difícil de determinar, aunque sea seguramente la huella lingüística hispánica que

más debió de perdurar, al menos en el léxico de algunos campos semánticos particulares, acompañando a realidades hispánicas que no se encontraban en la sociedad marroquí: términos domésticos, términos de determinados oficios, términos de animales y plantas que los moriscos pudieron transportar o utilizar.

El estudio filológico del léxico hispánico en el árabe marroquí moderno, por campos semánticos, puede reservar muy interesantes sorpresas, también para el estudio de los moriscos.

Hay un campo lingüístico donde las huellas de los moriscos se ha mantenido tradicionalmente en Marruecos. Es el de la antroponimia de los apellidos o nombres de familia de origen hispánico. De hecho, todos los estudios sobre las huellas de los moriscos en Marruecos, más aún que en Túnez, se centran en la existencia de esos apellidos hispánicos, como se verá en el capítulo siguiente.

Dos factores explican la persistencia de esos apellidos hispánicos en Marruecos.

En primer lugar, el hecho de que la mayor parte de los moriscos españoles del siglo XVI adoptaron el sistema de apellidos españoles. Tomaron nombres de lugar (Medina, Bejarano), de santos (Benito, Bernal), de oficios (Molinero, Fustero), u otros, especialmente los de cristianos viejos de su entorno. Al pasar al exilio, abandonarían rápidamente los «nombres de pila» cristianos para tomar nombres personales islámicos, que tendrían seguramente en secreto en España (Muhámmad, Fátima, Zulaima, Abdállah). Pero nadie les impedía conservar los nombres de familia hispánicos.

En segundo lugar, el pluralismo étnico de Marruecos favorecería la persistencia de esos apellidos, hasta el día de hoy. En efecto, la presencia de numerosos apellidos beréberes no haría extraño el uso de apellidos hispánicos, que no eran tampoco árabes. No habría tanta presión como en otros países más arabizados para que abandonaran esos apellidos exóticos. Por otra parte, los andalusíes tenían interés en mostrar su origen hispánico, en una sociedad marroquí en la que ese origen era una señal de identidad y de reconocimiento social apreciable. Finalmente, esos apellidos hispánicos eran parecidos a los de otros elementos de origen foráneo en la sociedad marroquí, los numerosos europeos que se instalaban en el país convirtiéndose al Islam y conservando sus apellidos de origen.

Pero hay que tener en cuenta que precisamente los apellidos hispánicos de los moriscos son equivalentes a los de otros hispanos integrados en la sociedad marroquí por islamización, en diversas épocas.

La persistencia de los apellidos hispánicos, que son una importante señal de identidad, fue una forma de asimilación morisca.

La herencia andalusí en Marruecos: restos y nostalgias

Hay en la sociedad marroquí una herencia peninsular evidente. Son una serie de tradiciones de toda clase. El origen de una parte de esas tradiciones es andalusí (es decir, islámica y árabe) y otra es hispánica (de la sociedad española del XVI-XVII, esencialmente, prescindiendo de relaciones modernas). Ambas tradiciones confluyen en los moriscos instalados en Marruecos en el XVI-XVII, que son árabes y musulmanes, pero también hispánicos embebidos de la cultura europea y romance-hablante de la España de la época, aunque hayan rechazado su religión e ido perdiendo muchos de sus elementos al pasar a tierras islámicas marroquíes.

Estas tradiciones peninsulares en la cultura marroquí histórica y moderna es reivindicada como herencia de forma diferente por marroquíes y españoles, aunque por ambas partes es un elemento positivo de acercamiento humano y cultural. Por eso no se pueden estudiar esas tradiciones andalusíes y moriscas sin tener en cuenta el marco afectivo, social y político en el que se insertan, que es también en sí una herencia de los emigrantes peninsulares «al otro lado del mar» (*fi-l-àdwa*), como decían los árabes medievales de ambas orillas del estrecho.

Estas tradiciones son restos y son nostalgia.

Son restos objetivos, en Marruecos, de la vida de los moriscos y demás andalusíes emigrados. Como tales, pueden estudiarse en sí, con la metodología de las ciencias históricas.

Pero son también nostalgia del pasado, tanto por parte marroquí como por parte española. Los datos concretos son vividos y sentidos como parte de la personalidad colectiva de ambos pueblos, cuando miran a ese pasado. Esta nostalgia forma parte del estudio de la herencia morisca y andalusí. Es un elemento más de esa herencia, quizás el más importante, porque lo engloba y orienta toda su visión desde el presente. Es también huella morisca en el presente de ambas sociedades.

Por eso hay que estudiar la nostalgia de lo andalusí, antes de recoger otros restos materiales y concretos de esa herencia.

1. *Lo andalusí en el nacionalismo marroquí y en el nacionalismo español*

La sociedad marroquí, más que cualquier otro pueblo árabe e islámico, reivindica a Al-Andalus como parte de su civilización y de su historia.

El período árabe de nueve siglos de historia de la Península Ibérica forma parte de la historia marroquí. No sólo Córdoba gobernó durante cierto tiempo diversos territorios del norte del Marruecos actual, sino que durante más de siglo y medio Marrakech fue la capital de todos los territorios islámicos de la Península de Al-Andalus. Vecindad e influencias mutuas crearon una herencia común, en muchos campos de la civilización. Los emigrantes andalusíes, los moriscos y sus predecesores, trasladaron esa herencia a tierras marroquíes. Son el lazo más evidente —como lo vio Al-Máqqari en el siglo XVII, al escribir la historia global de Al-Andalus— entre el Al-Andalus de sus antepasados y la sociedad árabe que perviviría, especialmente en Marruecos.

Por eso, hay una reivindicación colectiva marroquí sobre Al-Andalus. Quizás su símbolo más evidente sea la decoración del mausoleo del rey Muhámmad V (1926-1961), en Rabat. Realizada por artesanos marroquíes, sigue enteramente la tradición artística granadina, hasta en la divisa de los reyes nazaríes, que se extiende profusamente a lo largo de sus paredes: «No hay más Vencedor que Dios» (*lâ gâlib illâ Allâh*).

Esta reivindicación no es exclusiva: la comparten los marroquíes con los demás árabes y musulmanes y con los españoles actuales que han heredado los territorios y muchísimas huellas culturales de la civilización de Al-Andalus.

Para los marroquíes, como para los demás árabes y musulmanes que miran a su historia colectiva, la herencia de Al-Andalus es una herencia gloriosa. La civilización de Al-Andalus representa una cumbre de la civilización árabe-islámica medieval. Influyó en el mundo árabe e islámico e influyó particularmente en Marruecos. Pero también influyó en la cultura europea medieval y del Renacimiento, origen de la civilización moderna, de la que todos vivimos. La reivindicación marroquí de Al-Andalus es también una reivindicación de cierta paterni-

dad, aunque sea parcial, de toda la cultura moderna. La herencia de Al-Andalus llega hasta el siglo XX, por camino europeo, pero también por camino árabe, porque Marruecos acogió a una parte importante de los descendientes directos de aquella cultura andalusí.

La herencia de Al-Andalus es tanto más importante en la visión histórica colectiva —que puede llamarse nacionalista— de la sociedad marroquí cuanto que Al-Andalus se perdió. La nostalgia de Al-Andalus, compartida con los demás países árabes e islámicos, es la nostalgia de un «paraíso perdido» (*al-firdaws al-mafqûd*). La música y la poesía árabes, conjuntamente, exaltan ese sentimiento de nostalgia, presente en toda mención concreta a restos andalusíes en Marruecos.

Para el conjunto del nacionalismo o patriotismo marroquí, los restos actuales de la historia de los emigrados musulmanes de la península, especialmente de los últimos, los moriscos, forman parte de lo que puede llamarse el «andalusismo», la reivindicación andalusí. Crea un lazo de fraternidad con España y con su pasado árabe.

Para el nacionalismo o patriotismo español, del conjunto de la sociedad española, el acercarse a esos restos del pasado andalusí y morisco en Marruecos forma parte de lo que puede llamarse «españolidad», la reivindicación del carácter español de muchas realidades marroquíes, llamadas ambiguamente «andaluzas» y no «andalusíes». También crea un lazo de fraternidad con Marruecos y con su pasado hispánico, equivalente al «andalusismo» marroquí, aunque de diverso signo.

Ya en el siglo XIX había viajeros españoles, como Muga, «El Moro Vizcaíno», que conocían el origen hispánico o andalusí de la población de Tetuán. Contaban complacidos cómo se conservaban apellidos hispánicos y cómo algunas familias afirmaban conservar aún la llave de sus antiguas casas en España, de antes de la expulsión o emigración. La colonización española del «Protectorado» en la zona norte de Marruecos fomentó mucho este espíritu de «hispanismo», utilizado actualmente por la diplomacia y la política españolas como positivo lazo de unión entre los dos pueblos.

Desde el punto de vista español, la ciertamente lamentable expulsión de los moriscos habría tenido en Marruecos un efecto benéfico, al introducir en esa sociedad árabe elementos positivos de la cultura española, aún presente hoy en día.

Por eso puede hablarse de un interés que trasciende la mera curiosidad histórica por la historia de los moriscos y demás andalusíes y los

restos de su herencia en Marruecos, tanto por parte española como por parte marroquí. Las manifestaciones de ese interés son múltiples, pero se manifiestan sobre todo cuando se trata de cualquier dato concreto de la herencia andalusí.

2. *Herencia lingüística y literaria*

Ya se ha tratado anteriormente el problema de la atribución histórica de las palabras de probable origen hispánico que se encuentran en el léxico marroquí actual, especialmente en algunos campos semánticos, como las artes de la pesca, la alimentación y los vestidos.

Ibn-Azzuz Hakim y otros han recogido varios centenares de palabras españolas, o de apariencia hispánica, en el árabe dialectal marroquí. Esa lista se puede ampliar con otras, recogidas tanto en la zona norte como en ciertos barrios de Salé-Rabat. De la comparación de una y otra zona podrían deducirse quizás algunas consecuencias para fechar su asimilación al árabe marroquí en tal o cual época.

Puede hablarse también de influencias literarias andalusíes en la poesía marroquí, como en el cancionero de Al-Haik, él mismo andalusí de Tetuán, del siglo XVIII, estudiado por Valderrama. Ibn-Amr Al-Ribati (natural de Rabat) fue importante alfaquí o experto en derecho musulmán y afamado poeta, de origen andalusí, que murió en Arabia en 1827. Es uno de los numerosos literatos descendientes de los moriscos y andalusíes inmigrados a Marruecos.

Gil Grimau ha estudiado también el posible origen morisco de varios cuentos, refranes y obritas de teatro tetuaníes. Algunos estudios recientes han mostrado los paralelismos literarios entre narrativa oral tetuaní y algunas obras españolas del Siglo de Oro.

Capítulo especial de los restos o huellas literarias andalusíes, en España y en Marruecos, lo constituyen los fondos de manuscritos árabes de origen marroquí que se encuentran actualmente en España, especialmente en la Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo de El Escorial. Este fondo árabe está constituido especialmente por la biblioteca del sultán de Marruecos, del XVII, arrebatada por unos marinos franceses y luego a éstos por españoles. Tiene muchísimos textos árabes de Al-Andalus, que habían pasado a Marruecos con los emigrantes andalusíes. No parece que sean de los moriscos del XVII, sino de las

emigraciones anteriores, especialmente de las del XIII y del XV. Son otro testimonio o resto escrito de la herencia de Al-Andalus en Marruecos, como los muchos manuscritos andalusíes que se encuentran en las bibliotecas marroquíes.

3. *La herencia de los nombres hispánicos*

Ya se ha hablado de los problemas de fechación, en los apellidos de origen hispánico que llevan muchas familias marroquíes, especialmente en Tetuán. Pero esos problemas históricos no quitan nada a la conciencia colectiva marroquí que ve en ellos una herencia directa, genética, de Al-Andalús. Más aún, por ser apellidos hispánicos, romances y no árabes, son testimonio de los moriscos, los últimos musulmanes de Al-Andalus, a un tiempo partícipes de la fe y la cultura del Al-Andalus árabe y de la cultura española y europea del siglo XVII. La nobleza con que se conservan esos apellidos hispánicos en Marruecos entronca muy profundamente al pueblo marroquí con la herencia de Al-Andalus que revindica.

El historiador local Ar-Rahuni, en el siglo XIX, había recogido muchos de esos linajes, que tenían a honra el llevar esos nombres, extraños al árabe o al beréber locales, que indicaban su origen extranjero, de la antigua Al-Andalus. Investigadores más modernos, especialmente Ibn-Daud, Oddi, Abdou e Ibn-Azuz Hakim (con interés significativo), han estudiado esas listas de nombres, las han ampliado con nuevos documentos y con encuestas entre las familias actuales y han trabajado para identificar sus etimologías, en un esfuerzo paralelo al de Zbiss para los apellidos hispánicos en Marruecos.

No se pueden dar aquí todos los apellidos recogidos por los investigadores, pero se pueden mencionar algunos (uno por letra del alfabeto, arbitrariamente): Abril, Becerra, Carmona, Denia, Escalante, Federico, Galán, Hornachos, Jerezano, Luque, Maldonado, Orgaz, Padilla, Ríos, Segura, Turmo, Valenzuela, Zapata.

El estudio filológico puede ampliarse, con metodología diversa. Se podrá estudiar mejor, también, todas las relaciones sociales, históricas y modernas, que esos linajes hispano-andalusíes indican. Pero lo que es importante, para calibrar las principales dimensiones de la herencia

morisca y andalusí en general en la sociedad marroquí, es la existencia misma de esos nombres de familias.

El hecho de la pervivencia de esos apellidos indica el aprecio de esas familias por su origen andalusí. Indica también que aprecian el carácter plural de los moriscos, musulmanes hispanizados. Pero indica sobre todo que la sociedad marroquí en la que esas familias han vivido ha sabido respetarles con esos nombres extraños, sin que haya habido particular presión social para que los abandonaran y rechazaran así ese origen hispano-andalusí. Con esas familias y sus apellidos se manifiesta de forma concreta, onomástica y genética, la general herencia andalusí de la sociedad marroquí.

También pueden estudiarse topónimos de origen hispánico que se conserven en la actualidad o en documentos históricos, especialmente en las zonas dependientes de las ciudades de Tetuán y de Salé-Rabat. Pero hay que reconocer que estos nombres de lugar serán, seguramente, muy escasos y que, sobre todo, tienen un significado diferente del de los antropónimos hispánicos, conservados por las familias de los inmigrantes moriscos.

4. *Herencias materiales: vestidos, arquitectura, etc.*

Muchos restos materiales dejaron los moriscos inmigrantes y los andalusíes en general, desde el momento de su llegada a Marruecos, colaborando en el bienestar material de su nueva patria. Algunas de sus obras llevaban la marca de su patria de origen, ya fuera el Al-Andalus árabe o la Península Ibérica hispanizada. Sus descendientes, los andalusíes ya nacidos en Marruecos, siguieron a veces fabricando cosas al modo de sus antepasados peninsulares. Algunos de esos objetos pequeños u obras mayores han sobrevivido al paso de los siglos, como testimonio de la herencia andalusí en el país que la recogió.

Razuq, en la parte tercera de su tesis doctoral —fundamental para el tema de los moriscos en Marruecos— recoge unos cuantos campos de la «participación» (*musâhama*) de los inmigrantes en la creación de una «civilización andalusí-marroquí»: la producción económica (agricultura, artesanía), la administración pública y la diplomacia, la ciencia teórica y experimental, las traducciones, las ciencias religiosas, la lengua, los servicios sociales, los vestidos, la música, el arte y la construc-

ción. Ya se han tratado de algunos de esos temas en capítulos anteriores. Pero, desde el punto de vista de la herencia material andalusí, cuyos restos aún persisten en Marruecos, hay que mencionar al menos dos campos: el del vestido y el de la construcción arquitectónica.

Las transposiciones de los vestidos de una sociedad y cultura a otra es relativamente sencilla y sigue unas pautas muy conocidas. Hay un equilibrio entre el atractivo por renovar los vestidos tradicionales con nuevos elementos exteriores que los hagan más atractivos (los atractivos de las nuevas modas) y el rechazo de elementos vestimentarios que se identifiquen demasiado con lo extranjero, lo extraño o rechazable. Ambas tendencias debieron jugar en la asimilación de elemento hispánicos en el vestir marroquí, tanto por parte de los marroquíes, como de los moriscos inmigrantes.

Es evidentemente en los vestidos de lujo, como son los bordados, donde más se notan hasta aún hoy en día ciertas influencias hispánicas que pueden remontarse a la época de los moriscos. Estos bordados suelen utilizarse en los ricos trajes de bodas de las novias marroquíes, especialmente en los dos principales centros andalusíes de Marruecos, Tetuán y Salé-Rabat. Los trajes de novias, por su naturaleza lujosa y por mantener las tradiciones vestimentarias más tradicionales, son seguramente el mejor «museo» del traje femenino andalusí que ha quedado en Marruecos.

No son los únicos restos conservados. Aunque con las naturales evoluciones, tanto en el plano del material como de las formas estéticas, otras prendas provienen de un origen hispánico, atestiguado por los nombres españoles que aún conservan, aunque algunos de ellos son latinismos o arabismos que pueden tener un origen paralelo en España y en el Magreb, como es el caso del zolame o albornoz. Estos nombres han sido estudiados por Brunot, Gozálvez Busto y Albarracín y han abierto posibilidades para investigaciones posteriores.

Los estudios sobre arquitectura andalusí en Marruecos también han sido muy numerosos. Han señalado la evolución conjunta del arte musulmán en Al-Andalus y en el Magreb, lo que no permite tampoco señalar con exactitud las influencias andalusíes, problema secundario, al fin y al cabo.

Por lo que se refiere a la influencia concreta de la construcción hispánica de los moriscos del XVII, está el testimonio de un contemporáneo francés, que afirma:

> Sé de los que han estado en Rabat, habitado por los moriscos, que tienen sus edificios a imitación de los de España, pero sin cristales, que no tienen ninguno.

En efecto, la planta misma de la ciudad de Rabat o Salé Nuevo está compuesta de calles rectilíneas en forma de parrilla, disposición urbanística ajena a la tradición marroquí y típica de las poblaciones de nueva planta de los moriscos en el Magreb. También se atribuyen a los moriscos algunas peculiaridades de los baños de vapor de Rabat.

Mezquitas fechadas y casas con tejados y sin azoteas serían también, en la región de Tetuán, muestras de los restos arquitectónicos moriscos en Marruecos. Latham ha podido comparar sus características con la de otros edificios moriscos en las regiones de asentamiento morisco en el conjunto del Magreb.

5. *Herencia artística: música y epigrafía*

Hay que mencionar en un apartado especial la herencia andalusí en el campo estético, que abarca evidentemente muchas artes acústicas (incluida la poesía y la narrativa literaria) y plásticas (también incluye la arquitectura e innumerables creaciones artesanales).

En España se conservan algunos rasgos estéticos del arte árabe, que siguen gustando a los españoles y vuelven recurrentemente en las decoraciones, la artesanía y la construcción. Son, por ejemplo, las múltiples formas de arte neo-mudéjar, como el de las corrientes «modernistas» de tantas plazas de toros, casinos y puertas con arcos de herraduras, en edificios, muebles y gravados del siglo XX). Este gusto estético por lo árabe se renueva en España regularmente con la contemplación de La Alhambra de Granada y de otras muchas obras del arte árabe, incluidas las obras antiguas y modernas del arte de Marruecos.

De forma semejante, el arte marroquí tiene una querencia al arte hermano de Al-Andalus, cuyas pautas estéticas comparte, en muchísimos campos. Es evidente en las artes plásticas. Una misma estética de los espacios y los volúmenes, de los colores y las sombras, inspiran innumerables productos plásticos de la artesanía árabe de Marruecos. Pero allí, la referencia explícita a los antecedentes andalusíes (Córdoba, Granada, Sevilla, la caligrafía de los manuscritos, los muebles y los es-

tucos, etc.) añade también un valor de herencia amada al placer estético de su contemplación y disfrute.

Hay que recordar especialmente el arte plástico de la epigrafía, en los edificios, como la ya señalada divisa de los reyes nazaríes de Granada, esculpida en el mausoleo del rey Muhámmad V de Rabat. Algunas inscripciones son andalusíes por su tema y por la caligrafía de los artistas que las hicieron, como las que ha estudiado Valderrama en Tetuán. Aunque la caligrafía árabe marroquí de manuscritos y de inscripciones se distingue explícitamente de la andalusí, dentro de los comunes rasgos occidentales que las diferencian de la oriental en muchos puntos, tanto el elemento común como el diferenciado forman parte de la herencia estética andalusí que forma parte de su patrimonio histórico.

Si de la estética plástica se pasa a la estética acústica, a la llamada «música andalusí» (depravadamente traducido por «música andaluza» con la que nada tiene que ver, por muy agradables que sean ambas), se entra en un campo profundamente humano del alma marroquí.

La música andalusí es una música sentimental, tanto por su ritmo como por los cantos a los que acompaña: cantos de bodas, cantos religiosos, cantos de amor, cantos de nostalgia y de diálogo con la naturaleza, etc. Es una música orquestal, de instrumentos diversos, que a veces entonan solos, especialmente de cuerdas y flautas. Sus canciones pueden entonarse en coro o en solos. Acompañan la vida de los marroquíes, como la de los árabes de Oriente y del Magreb, en general. Música y muchos textos se refieren a Al-Andalus, «paraíso perdido», jardín del placer y de la belleza. La música andalusí de los árabes es la música del ensueño por excelencia. He dicho y escrito muchas veces que «los árabes sueñan en andalusí», cuando escuchan esa música popular tradicional, tan diferente de las demás músicas tradicionales de tradición magrebí.

Precisamente en el siglo XVI se hizo más popular en Marruecos esa música, al añadirse los *bráwal* o poemas ligeros marroquíes al repertorio de los zéjeles y *muwaxxahas* andalusíes.

Es quizás en el campo musical y poético de la llamada *musiqa andalusiyya* donde mejor se manifiesta la conciencia marroquí de parentesco y herencia en relación con Al-Andalus y con los inmigrantes venidos de la península, de «la otra orilla».

II

ARGELIA

La acogida de los inmigrantes moriscos expulsados de España fue algo diferente en Argelia que en Marruecos, por la distinta evolución política de ambos países magrebíes vecinos de España. Pero entre los dos países predominarán las semejanzas. Estudiar con más detalle el caso argelino permitirá no sólo confirmar las grandes líneas del sistema de instalación que se dio también en Marruecos, sino también comprender la importante y muy documentada instalación en Túnez y la que se dio, en menor escala, en otros países del Imperio Otomano.

La documentación sobre la instalación de los moriscos en Argelia es mucho menor de la que se tiene sobre su instalación en Marruecos y, sobre todo, en Túnez. Sólo muy recientemente los trabajos de As-Saïdûnî han aportado una importante cantidad de documentos argelinos sobre los moriscos o andalusíes argelinos [1]. Antes, sólo algunos trabajos generales han estudiado los moriscos de ese país, a partir de una documentación escasa pero con muy útiles e iluminadoras comparaciones con otros países más documentados: Latham [2], Brahi-

[1] N. As-Sa'Iduni (Saidouni), *An-nizâm al-mâlî fi-l-fitra al-ùtmâniyya (1500-1830)*, Argel, 1979; «Al-yâliya al-andalusiyya bi-l-yazâ'ir. Musâhamatu-hâ al-ùmrâniyya wa-nasâtuhâ al-iqtisâdî wa-wadù-ha al-iytimâ'î», *Awrâq*, Madrid, 4, 1981, pp. 111-124 (p. 234, resumen en castellano); «Les biens habous des Andalous d'Alger d'aprés les fonds des Archives Nationales Algériennes», en A. Temimi, *Religion, Identité et Sources Documentaires sur les Morisques Andalous. Actes du II Symposium du Commité International d'Études Morisques (Tunis, 1983)*, Túnez, 1984, t. II, pp. 293-294 (resumen en francés del texto en árabe, vol. III).

[2] J. D. Latham, «Towards a Study of Andalusian immigrations and its place in Tunisian History», *Les Cahiers de Tunisie*, Túnez, 5, 1957, pp. 203-252; traducción francesa

mi [3], Epalza [4] y Oueslati [5]. Todo ese conjunto permite tener una visión de conjunto suficiente, aunque la documentación directa sobre los moriscos argelinos sea muy deficiente. Es muy probable que se descubran nuevos documentos, argelinos o extranjeros, y que se pueda completar así el marco general que se esboza en este estudio.

Los espacios geopolíticos argelinos

1. *Los espacios geográficos*

A principios del siglo XVII Argelia ocupaba —dicho esquemáticamente, para comprender la inserción social de los moriscos expulsados— casi el mismo espacio geopolítico que la República Argelina moderna, desde que los hermanos Arruy y Jair-ad-dín Barbarosa o Barbarroja habían reorganizado, con el apoyo otomano y a principios del siglo XVI, los espacios geopolíticos del Magreb central. El territorio

«Contribution à l'etude des imigrations andalouses et leur place dans l'histoire de la Tunisie», en M. de Epalza-R. Petit, *Recueil d'études sur les Morisques Andalous en Tunisie*, Madrid, 1983, 21-63, reimpreso en *From Muslim Spain to Barbary*, Londres, 1986, 21-63; «Les Andalous en Afrique du Nord», *Encyclopédie de l'Islam*, Leiden, 2.ª ed., III, p. 511; «Towns and Cities in Barbary: the Andalusian Influence», *The Islamic Quarterly*, Londres, XVI, 1972, pp. 189-204, reproducido en *From Muslim...*, 189-204.

[3] D. Brahimi, «Quelques jugements sur les maures andalous dans les régences turques au XVIIIe siècle», *Revue d'Histoire et de Civilisation du Maghreb*, Argel, 9, 1979, 39-51, reproducido en M. de Epalza-R. Petit, *op. cit.*, 135-149; «Les voyageurs naturalistes du XVIIIe siècle aux origines de l'ethnographie maghrébine», *Les Cahiers de Tunisie*, Túnez, XIX/73-74, pp. 67-86.

[4] M. de Epalza, «Moriscos y Andalusíes en Túnez en el siglo XVII», *Al-Andalus*, Madrid, XXXIV, 1969, pp. 247-327, traducido al francés en M. de Epalza-R. Petit, *op. cit.*, 150-186 (también en todos los comentarios que encabezan la presentación de los trabajos recogidos en este volúmen; ver índice de nombres de lugar); «Hawla taâta ahdât gayr ma ṙûfa min al-àlâqât al-târîjiyya bayna Ànnaba wa-Isbâniyâ», *Al-Asâla*, Argel, pp. 34-35, 1976, pp. 117-118; «Reflexiones sobre la inserción social de los españoles en el Magreb a partir de la Baja Edad Media», *Segundo Congreso Internacional sobre las Culturas del Mediterráneo Occidental*, Barcelona, 1978, pp. 161-165; «Apport des Andalous aux structures urbaines du Maghreb, spécialment au XIe/XVIIe siécle», *Ve. Colloque tuniso-espagnol d'historiens (Túnez, 1982)*, aún no publicado; «Les Ottomans et l'insertion au Maghreb des Andalous expulsés d'Espagne au XVIIe siècle», *Revue d'Histoire Maghrébine*, Túnez, pp. 31-32, 1983, pp. 165-173.

[5] H. Oueslati, «Argel, según el diario inédito de Francisco Ximénez (1718-1720)», *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes*, Alicante, 3, 1986, pp. 169-181.

argelino se situaba, pues, entre el sultanato marroquí —Reino o Imperio Cherifiano o Reino de Fez— y la también *wilăya* otomana o Regencia de Túnez, con el mar Mediterráneo al norte y el desierto del Sáhara al sur.

El centro político de Argelia era —y lo sigue siendo, desde hace casi cinco siglos— la ciudad de Argel (Alger de los catalanohablantes, *Al-Yazā'ir* o «Islas de los Banu Mahzunna»). Argel tenía también una posición central en la costa magrebí que de ella dependía, con los puertos de Bona (ahora Annaba), Djidjel, Bujía (ahora Bidjaïa), Cherchel, Tenes y Orán (ocupado éste por España). Argelia era el extremo occidental del Imperio Otomano, con las otras dos Regencias magrebíes de Túnez y Trípoli de Occidente (para distinguirla de su homónima oriental, la del Líbano actual).

La costa argelina, generalmente montañosa e inhóspita, pero con pequeñas llanuras de desembocadura de ríos, era el país islámico más amplio y el más cercano a España, junto con la zona norte de Marruecos, la del estrecho de Gibraltar. Esta situación geopolítica de vecindad de la península y de punta de lanza del temido Imperio Otomano explica la polarización en Argelia de la agresividad de la opinión pública hispánica y su importancia en la acogida de los musulmanes o moriscos expulsados de España.

Evidentemente, no se puede concebir la jurisdicción política de Argel sobre esos espacios geográficos en el siglo XVII como la de un Estado moderno y una administración centralizada de hoy en día. El dominio directo sólo se ejercía sobre la capital y sus alrededores, y sobre las ciudades donde los turcos tenían guarnición estable, como los puertos antes mencionados, las ciudades interiores de Tremecén (Tlemcén o Tilimsăn), Medea, Msila, Constantina, etc., así como sobre los puestos militares en las grandes vías internas, especialmente la vía Este-Oeste, paralela a la costa, por las antiplanicies, generalmente separadas del mar por altas montañas.

Sobre las tribus (*qabă'il* o cabilas) del interior, el gobierno de Argel tenía una jurisdicción más indirecta, que se manifestaba más o menos regularmente por frágiles pactos y por expediciones militares con objetivos ante todo fiscales y políticos. No consta que esas expediciones llegaran regularmente al actual Sáhara argelino.

Tanto los límites orientales de la jurisdicción argelina (con los territorios dependientes de Túnez) como los occidentales (los de Fez)

eran frecuentemente objeto de disputas y de expediciones militares, sin que variaran mucho esas «fronteras». A pesar de que Tremecén dependía políticamente de Argel, con permanente guarnición turca al igual que las otras ciudades occidentales de la Regencia, esa zona tenía relaciones especiales con Fez, por tradiciones que se remontaban a toda la Edad Media y por ser la capital marroquí refugio de numerosos descontentos del gobierno argelino y de la ocupación oranesa de los españoles. Desde principios del siglo XVI y hasta fines del XVIII, la ciudad de Orán y su «Gran Puerto» natural de Mazalquivir estaban ocupados por España y prácticamente aislados de su *hinterland* islámico.

Este somero esbozo de la geografía política argelina es absolutamente indispensable para comprender la llegada e inserción social de los moriscos emigrados de España, antes y después de la gran expulsión de 1609-1614. Los moriscos o andalusíes se insertaron únicamente en las ciudades y zonas rurales periurbanas directamente controladas por las autoridades turcas. No hay ninguna constancia de su instalación en territorios rurales, ni siquiera en las montañas cabileñas y semiautonómicas del «Rey de Kuko», a menudo aliado con el Rey de España contra las autoridades de Argel, a principios del siglo XVII. Hay en cambio muchos testimonios concordantes, de fuentes árabes y europeas, de que los moriscos expulsados de España hacia las costas magrebíes fueron maltratados frecuentemente por habitantes de esas zonas rurales sólo indirectamente controladas por el poder otomano de Argel.

2. *Los espacios sociales*

Como se puede ver también en Marruecos y en Túnez, la inserción de los emigrantes de Al-Andalus, tanto en el Magreb como en Oriente, se realizó casi exclusivamente en zonas urbanas y periurbanas controladas por la alta autoridad política marroquí u otomana, no en las zonas rurales de las tribus o confederaciones tribales magrebíes. Pero se puede precisar algo más esos modos de inserción de los moriscos, en la sociología urbana de la Argelia del siglo XVII tal y como la describieron concisa pero acertadamente los tratadistas o los viajeros europeos de la época.

La sociedad argelina estaba fuertemente jerarquizada. En la cumbre del poder político-militar estaban los «turcos», de origen oriental, y los militares asimilados a esa clase social, generalmente de origen cristiano y convertidos al Islam, los «elches» o *uluy*, tan bien estudiados recientemente por los Bennassar. Un contemporáneo describe así a esa clase social:

> Turcos... son de dos maneras: unos lo son de naturaleza y otros de profesión; llámanse turcos de naturaleza los que han venido o sus padres de Turquía... Los turcos de profesión son los renegados que, siendo de sangre y de padres cristianos, de su libre voluntad se hicieron turcos... (Haedo).

Ni siquiera los hijos de esos turcos inmigrados a Argelia, fruto generalmente de matrimonios con magrebíes o con esclavas extranjeras, podían ser equiparados a los «turcos»; eran los *kologlu* o «coloríos». Algunos arraeces o capitanes del corso marítimo pertenecían a esa clase de los turcos y asimilados, pero no todos.

Los moriscos colaboraron con esa clase dirigente muy íntimamente, ya que ésta era su apoyo principal, en el ambiente urbano directamente controlado por los turcos, en el que estaban insertos los moriscos. Pero no consiguieron, salvo en contadas excepciones, ingresar en esa clase social. Eran demasiado moros, para los dirigentes turcos.

Los andalusíes eran considerados como pertenecientes a la clase social de los moros o ciudadanos burgueses, aunque sólo algunos de ellos pertenecían a lo que se podría llamar «la alta burguesía», descrita por Brahimi. Ya entre estos moros, los andalusíes se la aparentaban a los *baldis* o ciudadanos de las ciudades, en particular los andalusíes que eran *cherifes* o nobles descendientes del Profeta, por la similitud de sus actividades artesanales, comerciales y de servicios en general, así como por el origen *cherif* de muchos andalusíes. Aunque ejercieran actividades agrícolas en las zonas periurbanas de Argel y otras aglomeraciones, se distinguían perfectamente de los alarbes o árabes (semisedentarios arabizados) y de los beduinos (nómadas), entre los que encontraron a sus peores enemigos al ser desembarcados en el Oranesado. Con los rurales los andalusíes convivían en el abigarrado conjunto social de las ciudades y de los campamentos militares de la Argelia otomana. Por su lengua y cultura, los andalusíes también se distinguían de los berébér-

hablantes o cabailíes, que vivían de forma bastante independiente en las montañas argelinas.

Este esquema sitúa, geográfica y sociológicamente, la actividad general de los moriscos emigrados y de sus descendientes en Argelia. Es el marco de los hechos documentados que se expondrán a continuación.

Antecedentes andalusíes de emigraciones al Magreb central

1. *La cercanía geográfica*

La vecindad geográfica había hecho de las costas argelinas un lugar privilegiado para emigraciones desde Al-Andalus, ya desde la instalación de los musulmanes a ambos lados del Mediterráneo: eran «las dos orillas» o *al-adwatăn* de un mismo mar, tal y como las describe el geógrafo del siglo XI Al-Bakri, que enumera los puertos de la costa magrebí mencionando los puertos de la costa andalusí que tienen enfrente. La costa levantina de la Península de Al-Andalus era realmente «puerta de Al-Andalus», porque por ella se embarcaba o se atracaba en el camino que unía por vía marítima a Córdoba con Kairuán y el Oriente mediterráneo, por el cabotaje de la costa argelina, como describe también el geógrafo del siglo IX Al-Ya'qubi. Sólo unos 200 kilómetros separan las actuales costas argelinas de amplias regiones de la península, desde Cataluña y las Baleares a toda la zona costera valenciana, alicantina y murciana, hasta Almería. Todo el llamado Xarc-Al-Andalus (Oriente o Levante de la Península Ibérica árabe) está abocada a la costa magrebí y viceversa.

En época morisca (siglos XVI-XVII), grandes zonas de mayoritaria población morisca se encontraban orientadas, en sus relaciones con el mundo musulmán, hacia esa costa fronteriza. Es conocida la expresión de las autoridades valencianas que analizaban las relaciones de los moriscos con los argelinos en La Marina alicantina actual diciendo que allí mandaba más el señor de Argel que el señor de Polop. Tanto la costa peninsular como la magrebí de la actual Argelia constituían una especial «frontera» entre el Islam y la Cristiandad europea, tal y como lo han descrito muy acertadamente Burns, para la Valencia medieval, y Hess, para el siglo XVI.

Unas anécdotas documentadas, del siglo XVI, muestran bien el carácter de frontera de ambas costas, donde los moriscos hacían frecuentes y variadas travesías.

Un tal Juan de Oriola, cristiano viejo catalán, instalado en Paterna (Valencia), había hecho de su casa el lugar de encuentro de moriscos de Aragón, de Valencia y de Argel. Era por los años 1575-1578, en la época en que el enviado otomano Duarte tenía que organizar la coalición para un levantamiento general de los moriscos. Juan de Oriola lo que hacía era un muy fructífero comercio, comprando armas que vendía a los moriscos y también comprando tierras a los ricos moriscos de Paterna que iban a Argel a preparar la invasión y necesitaban dinero líquido para obtener el apoyo de las autoridades argelinas y la adquisición de los medios militares necesarios.

De Valencia procedía también un morisco, cuyo padre era de Segorbe, que fue apresado en Orán, como espía al servicio de Argel, en fecha indeterminada, entre 1554 y 1558. En cambio, también a Orán venían directamente de Cherchel y de otros lugares de Argelia unos «moros mudéjares», ya instalados en tierras islámicas, a negociar rescates con intercambio de cautivos. Su conocimiento de la lengua española les recomendaba para esas negociaciones con las autoridades españolas de Orán, hacia 1551.

Por eso, así como se ha especificado un poco las distintas regiones y clases sociales de Argelia donde se insertaron los inmigrantes de Al-Andalus en ese país magrebí, hay que especificar también las diversas etapas de esa emigración y sus características.

2. *Emigraciones anteriores al siglo XIII*

Símbolo de las instalaciones andalusíes en Argelia es la fundación o poblamiento de Orán del año 903, como lo es en Marruecos la fundación de Fez por andalusíes a principios del siglo IX. Esta acción urbanizadora se refleja muy bien en los textos del geógrafo andalusí Al-Bakri ya mencionados y en las diversas tradiciones, más o menos documentadas, que atribuyen la fundación o el desarrollo de diversas ciudades a inmigrantes de Al-Andalus, hasta para el caso de Msila, en las vías de comunicación del interior. El constante trasiego entre «las dos orillas», fomentado particularmente por la obligación musulmana de

peregrinar a La Meca y el hábito científico de viajar para estudios, con lucrativas operaciones comerciales concomitantes, provocó el establecimiento de numerosas comunidades de andalusíes en los núcleos urbanos del Magreb y también el correlativo establecimiento de magrebíes en Al-Andalus.

3. *Emigraciones del siglo XIII al XV*

En el siglo XIII, una gran oleada de musulmanes andalusíes invade el Magreb como consecuencia de la conquista cristiana de amplias y muy pobladas zonas musulmanas de Al-Andalus (Algarve, Andalucía del Guadalquivir, Murcia, Valencia, Baleares), después de las ocupaciones cristianas del siglo anterior, en la meseta meridional y el valle del Ebro. Esto provoca una abundante emigración hacia el Magreb, ya definitiva, especialmente de miembros de las clases dirigentes de época almohade, que encontraron especial refugio en los reinos post-almohades de Tremecén y de Túnez, del que dependían políticamente las dos importantes ciudades argelinas de Bujía y Constantina.

Esta emigración del XIII se veía favorecida por los contactos de épocas anteriores, ya mencionados. Ejemplo de emigración puede ser el de los pocos sabios alicantinos que se conocen, mencionados por Ibn-Al-Abbar, que acaban emigrando a Tremecén. El propio Ibn-Al-Abbar, polígrafo y político valenciano en el momento de la conquista de Valencia en 1238, emigra a Túnez, pasando por Bujía. Tremecén y Bujía son, efectivamente, en el siglo XIII las dos principales ciudades de los territorios actualmente argelinos y por eso canalizaron por ellas el flujo de los refugiados.

Después de la gran emigración del siglo XIII, un continuo goteo de mudéjares hispánicos se va trasladando a las costas y ciudades del Magreb central: un alfaquí aragonés pasa por Mallorca, a principios del siglo XV, para preparar su instalación en tierras musulmanas y volverá más tarde para llevarse finalmente a su familia a Bujía. Territorios musulmanes como la Menorca del XII o la Granada del XIII-XV no son muchas veces más que etapas para la emigración definitiva al Magreb, a ciudades como Tremecén, Bujía y otras poblaciones más pequeñas de los actuales territorios argelinos.

Pero la inestabilidad política de la zona en el período post-almohade, por las guerras entre las dinastías hafsí de Túnez, abdelwadí de Tremecén y meriní de Fez, y de éstos con diversos poderes locales, frenaron muchas posibilidades de instalación de andalusíes en el Magreb central y les orientaron más hacia las capitales extremas de Fez y Túnez. Son muy numerosas las descripciones del Magreb central que hacen diversos escritores andalusíes de estos siglos medievales.

La toma de Granada en 1492 provocó una nueva emigración, dirigida sobre todo a las costas marroquíes, pero también a las argelinas. Es simbólica la probable instalación en Tremecén de miembros de la familia real granadina, «conocidos popularmente en Tremecén como los Banu-Sultán de Al-Andalus» (descendientes de los soberanos musulmanes de la península). Esta conciencia popular en la ciudad de Tremecén, de ser en cierta manera herederos de Al-Andalus, inspiraría seguramente al tlemcení Al-Máqqari su monumental historia sobre los andalusíes, a mediados del siglo XVII, el *Nafh-at-tib* y el *Azhar-ar-riyad.*

Son alfaquíes argelinos —con el marroquí Al-Wanxarixi— los que más se interesan por las situaciones religiosas de los musulmanes bajo poder cristiano: Al-Magrawi de Orán, Ibn-Miqlás de Argel y Az-Zarkali de Bujía. Este interés se explica fácilmente por la mencionada vecindad y constante emigración de grandes zonas de población mudéjar de la península (Aragón, Cataluña del Ebro, Valencia, Murcia, Andalucía oriental).

Las *fatwas* o respuestas jurídico-religiosas de estos alfaquíes solían acabar con una viva recomendación a los musulmanes de Al-Andalus para que abandonaran las tierras de cristianos y emigraran a tierras islámicas. No sólo era para poder cumplir mejor con sus preceptos religiosos, sino sobre todo para reforzar a los territorios musulmanes en su lucha contra los ataques cristianos, como puede verse también en el teólogo marroquí Al-Wanxarixi, al servicio de los intereses de sus soberanos. Estos dictámenes coinciden curiosamente con el de un teólogo musulmán argelino moderno, que apoya totalmente la opinión de los alfaquíes que imponían a mudéjares y moriscos el que abandonaran sus tierras dominadas por los cristianos.

4. *Emigraciones a la Argelia otomana*

Según el autor anónimo del *Kitāb al-gazawāt* o *Libro de las expediciones de Arruy y Jair-ad-dín*, contemporáneo a los hechos, Argel se pobló de andalusíes, tras la rebelión granadina de 1502, aun antes de que se instalaran los hermanos Barbarroja en la que sería capital de Argelia.

Orán, por su parte y a partir de 1493, va a recoger un número importante de granadinos refugiados y va a convertirse en el punto de partida de numerosos ataques a las costas españolas. Las costas argelinas van a ser cada vez más beligerantes contra los cristianos, lo que permitirá justificar a la Corona de Castilla, aliada a la de Aragón por el matrimonio de Isabel I y Fernando V, el ocupar a principios del siglo XVI los principales puertos magrebíes: Melilla, Honéin, Mazalquivir, Orán, Tenes, Cherchel, Peñón de Argel, Bujía, Tedellis, Djidjel, Bona, Tabarka, Bizerta, La Goleta, Kelibia, Hamamet, África (Mahdia), Gelves (Djerba), Trípoli, etc. La reacción magrebí, a partir de Argel y con el apoyo otomano, va a reducir las ocupaciones hispánicas, a lo largo del siglo XVI, a solamente Orán y Mazalquivir.

En la nueva reestructuración del espacio político del Magreb central, con la creación del *vilayet* otomano (*wilāya*, en árabe, o «gobernorato») de Argelia, va a tener un papel determinante la acción de los hermanos Barbarroja y de sus sucesores en el gobierno de Argel, centro político de la región. Para su política anticristiana contarán siempre con fuerzas andalusíes. Recogerán a los expulsados por la ocupación española de Bujía. Instalarán a andalusíes en su territorio, repoblando entre 1501 y 1529 las fértiles llanuras alrededor de Argel y Blida, la Mitidja, y atraerán a emigraciones clandestinas de España, sobre todo después de la derrota de la flota de Carlos V en Argel en 1541. Los gobernantes de Argel tienen en 1551 cuerpos de ejército con 5.000 tiradores «turcos y moros mudéjares». Los militares andalusíes apoyarán especialmente con Uluy Alí las revueltas de Las Alpujarras en 1568. Recogen emigrantes granadinos de 1570 y organizan el transporte de más de 2.000 moriscos de la zona de Alicante en 1584 y de Lorca en 1591, entre otras acciones en favor de la emigración morisca hacia tierras argelinas.

Muy escuetamente resume Haedo, a finales del siglo XVI y ya en vísperas de la gran expulsión de España, el papel de los inmigrantes andalusíes en la Argel del XVI, en su capítulo IV:

> Cómo Argel vino en poder de los Turcos: ...después que fue ganado el reino de Granada por el Rey Católico en el mes de Enero del año del Señor 1492. Muchos de los moros de aquel reino, y otros de Valencia y Aragón se pasaron a Berbería, porque siendo todos pláticos en las guerras de toda España do nacieran y se criaran, y teniendo mucha noticia de todas las islas cercanas, como Mayorca, Menorca, Ibiza y otras, tenían más ocasión y aparejo para robar y hacer grandísimos daños en todas aquellas partes y lugares, como de hecho hacían.

5. *Argel, foco de la emigración morisca en el siglo* XVI

El anónimo autor del mencionado *Kitāb al-gazawāt 'Urrûj wa-Jair-ad-din* (de mediados del siglo XVI) afirma expresamente la intencionalidad política de las autoridades de Argel al acoger a refugiados andalusíes e instalarlos en sus territorios para reforzar la lucha contra los cristianos. No indica, pero es evidente, que los andalusíes reforzaban, como forasteros, la posición política de esos gobernantes de Argelia que eran también de origen foráneo, frente a la población originaria del Magreb que estaba bajo su mando. Esta es una constante de toda la emigración andalusí en el Magreb, especialmente en los territorios bajo autoridad otomana. El ideal conquistador del califato islámico turco-otomano, en nombre de la defensa del Islam, no podía encontrar mejor causa en el Magreb que la labor de recuperación de los territorios de Al-Andalus, por los mismos que habían sido despojados de su patria.

No sólo los textos argelinos, como el *Kitāb al-gazawāt...*, o los dramáticos llamamientos de los moriscos de España a la suprema autoridad otomana señalaban a Argel como el centro del apoyo musulmán a los moriscos. La situación de los demás estados magrebíes, a lo largo de los dos primeros tercios del siglo XVI (antes del esplendor de la dinastía saadí en Marruecos) no permitía a los demás estados musulmanes del Magreb ninguna intervención eficaz en su favor. El historiador argelino que mejor ha estudiado el éxodo de los andalusíes a Argelia resume así las causas del protagonismo argelino:

> Las circunstancias históricas que conoció Argelia a partir de fines del siglo XV animaron a un número importante de emigrantes de Al-An-

> dalus a que se dirigieran hacia allí, mientras que no les ayudaron las circunstancias de Túnez en el último período hafsí, ya dominado por las ingerencias españolas entre 1534 y 1574, que no pudo acoger a masas de emigrantes hasta que se instaló allí el poder turco, en tiempo del Dey Uthmán. Tampoco el Magreb extremo, a pesar de sus lazos históricos, de sus relaciones humanas y de su cercanía geográfica de Al-Andalus, no conoció la emigración masiva que se dio en Argelia, por la naturaleza política de los saadíes y la posición de algunos sultanes saadíes que buscaban el equilibrio entre la fuerza otomana en el Mediterráneo occidental y los españoles (As-Saiduni).

En España, Argel era también el centro de la esperanza de los moriscos y de los temores de las autoridades cristianas. Argelia estaba relativamente cerca de las grandes zonas peninsulares pobladas de moriscos. En 1565, un informe de la Inquisición de Aragón señalaba que parte de las armas y pólvora que los moriscos hacían clandestinamente en la comarca de Villafeliche iba a la costa valenciana, donde un rico morisco aragonés, natural de Calanda y vecino de Argel, los hacía pasar a tierras magrebíes. A Argel huían muchos moriscos y de allí venían a animar a sus correligionarios para que se rebelaran. A Argel afluían también muchos exiliados andalusíes, desde otras regiones del mundo musulmán. La Inquisición siempre sospechaba que libros y otras influencias islámicas llevan a los moriscos españoles desde Argel. Si el turco era la «suprema esperanza de los moriscos» (Cardaillac), los moriscos concretizaban sus esperanzas y profecías en el poder de Argel, como predicaba en 1569 en Granada cierto morisco llamado Zacarías:

> Tenían por sus libros y cuentas que esta tierra se havía de tornar a perder y que la avían de ganar los moros de Berbería.

Hay una documentación, muy esparcida pero abundante, sobre moriscos hispánicos instalados en Argelia a lo largo del siglo XVI, antes de la gran expulsión de 1609-1614. Baste mencionar al médico valenciano Jábar, que pasó por Marsella desde Barcelona, se dirigió a Roma y desde allí a Bona y finalmente a Argel, desde donde escribe a su familia valenciana. Diversos testigos en los procesos de Inquisición —marineros y comerciantes— describen su holgada vida en Argel, donde se le había visto cuidar

> así a moros como a judíos, disputar con ellos y andava en hábito de moro y entrava en la mezquita de los moros, y que tiene una botica de boticario.

Pedro de Valencia, en 1606, argumentaba el tema de la expulsión de los moriscos con la buena acogida que tendrían en Argelia, reforzando a los turcos:

> Pues si havían de ir, con sus haziendas bien armadas irían, y de buena gana los reciviría el Turco, para servirse de ellos o para depojarlos.

No se puede negar que el temor de que la expulsión reforzara a los musulmanes del Magreb pesó mucho, durante décadas, contra la decisión de expulsar a los moriscos, retardando la medida e impidiendo —ineficazmente— el paso de moriscos al Magreb. Pero parece que uno de los detonantes finales de la gran expulsión fue también Argel, con la supuesta alianza o pacto entre Enrique IV de Francia y Ramadán, pachá de Argel, para hacer un desembarco conjunto en Denia, auxiliados por un levantamiento general de los moriscos, que cogería a las fuerzas españolas en tenaza. El pacto no se llegó a concretar, pero los españoles tomaron la iniciativa de la expulsión general.

Todos estos datos indican claramente cómo Argel era el faro al que se dirigían las esperanzas moriscas. El que no fuera el principal destino de los moriscos de la última expulsión se debió a las especiales circunstancias de la transferencia.

De todas formas, el mejor testigo de la instalación de los moriscos en Argelia, antes de la gran expulsión, insiste en que fueron los andalusíes los que más reforzaron a los poderes turcos en Argelia. De Haedo se ha podido escribir que

> su libro ha contribuido más que ningún otro, quizás, a difundir sobre Argelia —y Berbería— nociones que serán clásicas, especialmente de que el refuerzo del potencial económico, industrial y militar de las repúblicas corsarias fue consecuencia del establecimiento en el Norte de África de los moriscos expulsados de España (Turbet-Delof).

La gran expulsión: instalaciones en Argelia

1. *El itinerario Valencia-Orán y sus dificultades*

La primera fase de la gran expulsión de 1609-1614 se dirigió precisamente al territorio argelino, por clara lógica estratégica de los militares españoles encargados de su organización.

En efecto, los primeros expulsados eran los del Reino de Valencia, los más numerosos de la península desde el momento en que los del Reino de Granada habían sido dispersados por todo el territorio de la Corona de Castilla después de la guerra de Las Alpujarras, en 1571. Geográficamente, se encontraban muy cerca de la costa magrebí: de la ciudad de Alicante a la costa argelina hay apenas unos 200 kilómetros. Pero pesó sobre todo en la elección de ese itinerario el hecho de que el enclave español de Orán y Mazalquivir ofrecía las máximas facilidades de desembarco para las galeras y otras naves cristianas, que no hubieran podido hacerlo igual en puertos musulmanes del Magreb.

Visto por la administración española, las primeras expediciones no ofrecían más que facilidades expulsando por Orán a los moriscos hacia territorio argelino. Pero no habían previsto diversos ejes de complicaciones, que se manifestarían en los meses siguientes, por parte musulmana y por parte cristiana.

Visto desde la península, era secundario el paso del enclave de Orán a las tierras islámicas argelinas. Al gobernador de Orán el conde de Águilas, se le encomendó entablar negociaciones para la acogida de los expulsados. Pero las relaciones del gobernador de la plaza con las autoridades musulmanas de Tremecén y Fez —y no se diga con las de Argel— eran evidentemente las de un enemigo. Las negociaciones fueron poco eficaces y, sobre todo lentas, de forma que al llegar los expulsados a Orán casi nada estaba preparado para recibir a esas masas de moriscos en el territorio argelino que rodeaba al enclave hispánico en el Magreb.

La primera expedición de expulsados salió de Denia el día 2 de octubre de 1609. Llegaron el 5 a Orán. En dos meses serían unas 116.000 personas las que desembarcarían y serían «encaminadas» hacia territorio argelino. A fines de noviembre ya se desembarcaron directamente en las playas de Cabo Falcón y Arzew, porque Orán y su limi-

tado territorio estaban absolutamente colapsados. En Arzew hubo que ahuyentar a los árabes con artillería y mosquetes, para poder desembarcar a los moriscos.

En efecto, al no haberse concluido negociaciones con las autoridades de las ciudades argelinas vecinas (Tremecén, Mostaganem, etc.), las autoridades españoles de Orán se limitaron a expulsar a los moriscos fuera de las murallas del enclave español, sin la más mínima medida de protección ni escolta. Según el contemporáneo Fonseca, sólo los de Elda y Novelda, que llegaron entre los primeros, serían bien acogidos en la zona de Tremecén y Mostaganem, donde el conde de Águilas había negociado su admisión.

Los expulsos se encontraban así en tierra desconocida, a merced del expolio de las poblaciones rurales autóctonas, que no tenían ninguna razón para no considerar enemigos a estos extranjeros, que vestían a la europea y no hablaban generalmente su lengua o su dialectal propio. Constituían además un real peligro, por su número, si pretendían instalarse en sus tierras, donde vivían esos agricultores-ganaderos semi-sedentarios con un precario equilibrio para su propia subsistencia. Un primer grupo de 500 ó 600 moriscos, que fueron a Tremecén sin escolta, fueron desvalijados; otros cuarenta, que se dirigían a Mostaganem, lo fueron igualmente.

La masacre provocó rápidamente fuertes reacciones en el Magreb y en España.

2. *Ataques y apoyos locales a los moriscos inmigrantes*

En el Magreb, el historiador contemporáneo Al-Máqqari, que era precisamente de Tremecén y debió vivir esa tragedia en su juventud, explica en su conocido y ya analizado texto cómo fueron los emigrados andalusíes perseguidos por campesinos y gente desvergonzada, hasta que las autoridades musulmanas reaccionaron, con cierto retraso, y castigaron a los culpables, asegurando cierta protección para que los andalusíes pudieran llegar a ciudades más seguras (Tremecén, Fez, Argel). El encontrar refugio en las murallas de las ciudades argelinas (Argel, Cherchel, Tremecén...) había sido una reivindicación constante de los moriscos, como en el conocido mensaje a la suprema autoridad

otomana, en 1541, publicado por Temimi. La imprecisión de las fuentes árabes para la cronología de esos expolios y de su represión no permiten valorar con precisión el alcance de una y otra operación, que se interpretan más o menos eficazmente, según el origen cristiano o musulmán de los historiadores.

Según el historiador de la región Abu-Ra's An-Násiri, en su libro *'Ayâ'ib al-asfar,* fueron muchos los personajes religiosos y jefes de tribus rurales los que se enfurecieron y condenaron el comportamiento de los alarbes, clamando por el castigo de los culpables y ayudando a los andalusíes. A la cabeza de todos ellos estuvo el jeque Muhámmad Aqdar At-Tuyini (muerto y enterrado en 1654, en Batiha, cerca de Mostaganem), quien alentó al jeque Hamida Al-Abd y le exhortó a que atacara con la tribu de los Suwaid a los de la tribu Habra, por haber atracado a los andalusíes en los alrededores de Arzew. El jeque Hamida reunió a numerosas tropas, un viernes, fiesta religiosa de los musulmanes, conjurándose sobre el libro *As-Sahih* de Al-Bujari (colección de tradiciones o dichos del Profeta). Fueron juntos contra la tribu de los Habra, que fue derrotada y dominada por los Suwaid, que mataron a mansalva. Este relato es bastante posterior a los hechos y se inserta en un contexto de reyertas entre grupos tribales de la región de Arzew y Mostaganem, pero de todas formas indica un tardío y eficaz apoyo a los andalusíes.

3. *Pánico en Valencia y búsqueda de otras vías*

Entre los moriscos valencianos, el pánico cundió al saberse que, tras una relativamente buena cogida en Tremecén y Mostaganem de los primeros moriscos de Elda y Novelda, las poblaciones rurales de tierras argelinas se cebaban con los expulsados. Éstos se negaron a embarcar y hasta provocaron rebeliones en las sierras próximas al mar, que costó mucho sofocar, hasta finales de noviembre.

El historiador francés de la expulsión Henri Lapeyre matiza razonadamente algunas de las causas del ambiente de pánico que se creó en la sociedad valenciana en 1609, a raíz de los problemas de los moriscos en Argelia, resumiendo su opinión en el siguiente juicio, quizás un poco optimista:

> Los autores españoles no terminan nunca acerca de la crueldad de los árabes para los desdichados moriscos arrojados con o sin su consentimiento sobre el territorio de aquéllos... Creemos que se trata, una vez más, de las exageraciones habituales en cuanto al número de muertos. En realidad, hubo probablemente más pillaje que carnicería, y las muertes causadas por agotamiento o hambre fueron sin duda más numerosas que las procedentes de ataques a mano armada. Que el recibimiento haya sido muchas veces hostil, no hay que dudarlo...

(Hay que tener en cuenta que el término «árabes» o «alarbes», en el vocabulario castellano del siglo XVII referido al Magreb, refleja el término árabe *a'râb*, que significa «población rural semisedentaria», diferenciada así de los ciudadanos que dependen de las ciudades y sus alfoces, y de los nómadas del desierto o beduinos; ha dado también otros términos, como «rifeños» o «yabalíes», según lúgares y épocas).

Pero no fueron únicamente las poblaciones rurales de los territorios argelinos que rodeaban a Orán las que atacaron a los moriscos expelidos de la plaza española. Algunos soldados españoles de Orán salieron a expoliarlos, a pesar de la prohibición del gobernador, bajo pena de galeras. Esos soldados, al no poder volver, pues, a la plaza, se hacen musulmanes en Tremecén o en Argel, como Antonio Rodríguez y Manuel Ximénez, en 1610.

Las matanzas de moriscos en Argelia causaron «gran impacto sentimental sobre el pueblo español. La mejor prueba está en la difusión de coplas o romances en simpatía con el triste sino de los moriscos, lo cual irritaba en extremo a los apologistas» de la expulsión, que acusaban de «coplillas mentirosas» a los relatos que explicaban cómo los expulsados habían acabado muriendo mártires de los musulmanes, profesando su fe en Cristo, según ha analizado Márquez Villanueva. Estos relatos no podían más que fortalecer la resistencia de muchos moriscos a ser deportados a Argelia.

También los transportistas marítimos, especialmente los privados, se cebaron a veces sobre los indefensos expulsos. Los «oficiales» de la Armada tampoco se quedaron cortos, en lo que a abusos se refiere. El caso de Catalina Barón, natural de Bellús, cerca de Xàtiva, es paradigmático, tal y como lo documenta Cardaillac.

Expulsada hacia Orán con su marido, a partir del puerto de Cartagena, fue raptada antes de pasar a tierras argelinas por el capitán de la galera que les había transportado. Al cabo de cierto tiempo, el ca-

pitán la regaló a otro patrón, que se la llevó a Palermo, donde la tuvo de esclava. Pasó al servicio del marqués de la Mora, que la liberó y le consiguió un pasaporte para pasar a Túnez. Denunciada por un primo suyo, esclavo, como conversa y renegada, tuvo que sufrir un largo y vejatorio proceso de la Inquisición, que no tenía escrúpulos en la contradicción que consistía en acusar de haber renegado de la fe cristiana, que se les había impuesto, a unos musulmanes que por tales habían sido expulsados de España.

Escrúpulos religiosos cristianos fueron frenando, paradójicamente, el éxodo de moriscos hacia tierras argelinas. El ritmo acelerado de las primeras expulsiones había cogido desprevenidas a las autoridades oranesas y magrebíes. Pero también había evitado dos frentes de oposición cristiana a la expulsión hacia Argelia, frentes que iban a fortalecerse en los meses finales de 1609, en España. Eran los argumentos contra el reforzamiento de Argel, principal enemigo de los intereses hispánicos en el Mediterráneo occidental, y los argumentos contra la expulsión de los niños moriscos.

En efecto, este último problema —del que se habla en otro lugar de este libro— incitó a los propios moriscos a no pedir se les trasladara a tierras musulmanas, ya que en ese caso los cristianos se quedaban con sus hijos menores de edad, para poderles educar en la fe cristiana y lograr así su salvación eterna, irremediablemente comprometida si seguían a sus padres a tierras en las que normalmente seguirían también la religión musulmana.

Esta argumentación religiosa cristiana, que en muchos casos escondía turbios intereses, para obtener mano de obra doméstica por parte de familias cristianas, se podía obviar si los moriscos, aun acatando la orden de expulsión, hacían profesión de fe cristiana y pedían ser dirigidos a tierras cristianas francesas o italianas, aunque su intención era evidentemente dirigirse luego a territorio musulmán.

Hay que volver a recordar el texto de una carta de un morisco de Trujillo, establecido en Argel, que escribía a un notable de su ciudad de origen:

> Llegamos a Marsella, donde fuimos bien acogidos con grandes promesas de ampararnos. En todo se volvió al revés de lo que a prima facie nos mostraron. Pues habiendo sucedido la muerte de su rey Henrique Quarto, nos hallamos en Marsella un día a punto de per-

dernos todos y que nos saquearan, diciéndonos haber sucedido por orden del rey de España y que nosotros éramos espías del rey y que veníamos a ganarles la tierra.

Viendo este mal tratamiento, todos los que estaban allí determinaron salir del reino e irse a parte donde tuviesen más sosiego. Nosotros nos fuimos a Liorna, donde nos sucedió lo que en Marsella.

Y visto que allí y en los demás señoríos de Italia no nos querían más que para servirse de nosotros [...] acordamos irnos allí donde fue la voluntad del rey enviarnos. Y así todos los de Trujillo nos fuimos a esta ciudad de Argel, donde estaban los más de Extremadura, La Mancha y Aragón (Janer).

La argumentación religiosa que reorientó la expulsión hacia tierras cristianas provocó también un frenazo a la emigración hacia Argelia, al menos a la emigración directa, a pesar de las facilidades de proximidad geográfica y hasta política, por el pasadizo de Orán.

De hecho los moriscos aragoneses y catalanes que fueron embarcados en el puerto de «Los Alfaques» (Els Alfacs), en el delta del Ebro, parece que pasaron de nuevo por Orán. Lo mismo puede afirmarse de murcianos y castellanos, que se embarcaron desde Cartagena. Pero el éxodo más importante hacia tierras argelinas había sido en 1609-1610, de moriscos valencianos.

4. *Inserción en la zona occidental de Argelia*

Los moriscos que se refugiaron en Tremecén y que se establecieron en esa importante ciudad, con gran tradición andalusí y fuerte guarnición turca, debieron de ser muy numerosos y contribuirían a mantener y renovar esa tradición, muy viva hasta nuestros días, favoreciendo muy probablemente la inserción de ciertos grupos más de moriscos.

Como en otras grandes ciudades magrebíes de tradicional inmigración andalusí, es difícil generalmente determinar qué se debe a los andalusíes del siglo XVII en el conjunto de la evolución urbana de la ciudad. Los historiadores difieren también, por falta de documentación, sobre el papel del elemento turco de esta ciudad frente a los recién llegados: unos lo consideran muy positivo, como Hajji, y otros negativo, como Penella.

El historiador argelino moderno Násir-ad-dín As-Sa'iduni menciona, en general, la instalación de moriscos en barrios especiales de Arzew, Mostaganem y Tremecén, y hasta atribuye a esa inmigración la población de Al-Andalusiyyat (Les Andalouses), al oeste de Orán. Esto último es bastante improbable, ya que no aparece Al-Andalusiyyat en la abundante documentación cartográfica de la zona, en el siglo XVIII, y era zona de control muy directo de los españoles de las fortalezas de Orán y Mazalquivir, que no permitirían la instalación de una población hostil musulmana precisamente en el camino que unía a las dos plazas, entre la costa y la montaña del Murdjadjo. Pero queda la posibilidad de que andalusíes de la región, descendientes de los expulsados del siglo XVII, se instalaran en Al-Andalusiyyat cuando los argelinos recuperaron la plaza, entre 1709 y 1732, si hemos de creer que la información del viajero inglés Boyde corresponde a esas fechas y no a lecturas de Haedo y otros historiadores anteriores. De todas formas, hay que explicar de alguna manera el origen de este topónimo actual.

Dos casos curiosos están documentados gracias a que esos moriscos fueron acompañados de España a Tremecén por cristianos que se islamizaron y luego volvieron a la Cristiandad, según documentación aportada por los Bennassar: Francisco Martínez, andaluz que siguió a una morisca granadina con la que estaba prometido; Juan Francisco de La Salle, aragonés que había frecuentado mucho a los moriscos y había participado de sus creencias y culto, hasta el punto de cometer diversos sacrilegios eucarísticos con ellos y huir a Tremecén, donde vivirá cuatro años, volviéndose finalmente a Orán en 1610, con 21 años.

El desembarco de moriscos y sus actividades en el puertecito costero de Arzew son muy conocidos. Sólo unos relatos de viajeros franceses de principios de este siglo atestiguan, por lo que hasta ahora se sabe, la instalación de andalusíes en la región de Maghnia y Nedroma, fronteriza con Marruecos. El relato corresponde a la tradición legendaria magrebí en general, relativa a Al-Andalus, pero puede tener una base histórica real:

> En el camino de Nemours a Marnia, a los mismos pies de los montes Filhausen, se levanta la ciudad desde donde envío estas líneas y que, no obstante ser argelina, conserva como ninguna su carácter morisco y es la verdadera metrópoli de los árabes andaluces expulsados de España.

Había leído que muchas familias de Nedroma conservan aún las antiquísimas llaves de las casas y los títulos de las propiedades de sus antepasados en España, y que conservan porque tienen la esperanza de volver...

Aquí he visto una llave antigua de la morada que los antepasados de la familia Hamed Belhad, de Córdoba, tuvieron cerca de Oued-El-Kevir [Guadalquivir].

También he visto escrituras de *adules* [notarios árabes], y hasta descripciones minuciosas de terrenos donde los avariciosos moros habían guardado sus tesoros. Si, como es de creer, son auténticos todos estos documentos... (artículo «Los árabes andaluces», crónica periodística de Guillermo Rittwagen, del 15 de marzo de 1905, en *El Español*).

5. *Inserción en la zona central de Argelia: Argel capital*

Por lo que se refiere a la costa central de Argelia, hay que recordar que el paso de los moriscos a las costas argelinas había sido constante, desde la Edad Media, apenas frenado por las ocupaciones españolas de lugares puntuales de la costa, a principios del siglo XVI. Ya se ha visto que, a pesar de su proximidad geográfica a España, razones político-religiosas impidieron que la gran masa de los expulsados fuera a parar a Argel, donde habrían sido eficaz y positivamente recibidos, como sucedería más tarde en Túnez. Aún así, la masa de exiliados que acabaron instalándose en Argel y en algunos otros puntos de la costa central y oriental argelina debió de ser bastante importante. Falta documentación fehaciente para cifrarla.

La mayor parte de los moriscos que acabaron en Argel utilizaron caminos indirectos. Unos, logrando que los barcos privados que les conducían en principio a tierras cristianas se desviaran para llevarles a las costas argelinas. Otros, a partir de puertos franceses e italianos. Otros, salvando las dificultades del paso por Orán y los territorios de Argelia occidental.

En Argel capital, la población de andalusíes ya era muy importante, si hemos de creer la cifra de 1.000 familias que da Haedo, hacia 1605, cantidad que se interpreta como equivalente a unas 25.000 personas. El morisco de Trujillo que escribe desde Argel en 1613 habla de la mala acogida que tuvieron en Francia e Italia, pero que al fin

> acordamos irnos allí donde fue la voluntad del rey enviarnos. Y así todos los de Trujillo nos fuimos a esta ciudad de Argel donde estaban los más de Extremadura, La Mancha y Aragón (Janer).

Argel tenía —y tiene hasta hoy en día— su barrio de los Tagarenos, nombre que designa —como se verá más adelante— a los originarios de un *thagr* o «frontera, territorio fronterizo del Islam», que se refería en Argel a los moriscos de la Corona de Aragón (Aragón, Valencia, Cataluña), por contraposición a los de la Corona de Castilla, llamados en Argel «granadinos», según el testimonio coetáneo de Haedo. El barrio de los Tagarenos es una zona extra-muros, en la parte alta de Argel, fuera de la Puerta Nueva, y es un barrio no documentado antes del siglo XVII. Es evidente que era un barrio de gentes de Al-Andalus.

También hay un documento argelino de 1648 que se refiere a la venta, por parte de Aixa, hija de Sad Al-Andálusi, de una propiedad en las afueras de la ciudad, probablemente adquirida por su padre en tiempos de la gran expulsión. La instalación de moriscos fuera de las murallas, en las huertas periurbanas o en nuevos arrabales, es un hecho urbanísticamente lógico, como consecuencia de las repentinas oleadas de inmigrantes en las ciudades magrebíes, especialmente cuando la gran expulsión de 1609-1614. Está atestiguado en territorios marroquíes y tunecinos, pero también en Bujía después de la caída de Granada de 1492, cuando el sultán hafsí de Túnez, Abdelazis, les colocó en las llanuras junto al río Summam, en la zona del mausoleo de Sidi Aisa Ad-Dabuki, en las afueras de la ciudad. En 1510, esta barriada o arrabal extra-muros fue obviamente la primera víctima del ataque de las fuerzas españolas de Pedro Navarro.

No tenemos más que estas informaciones sobre la implantación urbana de los moriscos de Argel. Su llegada, cuando la gran expulsión, provocaría lógicamente la ampliación de la ciudad con arrabales propios, fuera de las viejas murallas del siglo XVI, que habrían contribuido seguramente a fortalecer.

6. *Alrededores de Argel: la llanura de La Mitidja*

En el alfoz de Argel, los moriscos se instalaron en zonas agrícolas periurbanas, cercanas a la ciudad, en sus colinas, o en el valle de La

Mitidja, alrededor de las actuales ciudades de Blida (Al-Bulaida) y Kolea (Al-Qulai'a, Alcolea), en lugares un poco altos con respecto a las llanuras pantanosas de La Mitidja.

Estas dos ciudades eran —y siguen siendo— centros militares, fortalecidas por los turcos.

El historiador turco del siglo XVII Hajji Jalifa ya menciona la instalación, por parte de las autoridades de Argel, en 1535/942, en la ciudad de Blida, del andalusí Sidi Ahmad Al-Kabir, a quien Jair-ad-dín Barbarroja dio tierras y desposó con la hija de un jefe local de los Awlad-Sultán, en 1540/947. Los andalusíes construyeron los elementos principales de una ciudad islámica: baños, hornos y mezquita, a la que llamaron *yámi'-at-turk* o «gran mezquita de los turcos», en agradecimiento a la autoridad que les había instalado y les protegía, mediante unos servicios militares y políticos que les prestaban los andalusíes, evidentemente.

Un siglo más tarde, el historiador tlemcení Al-Máqqari menciona a La Mitidja como a una de las principales zonas de instalación de los expulsados de Al-Andalus, al mencionar su éxodo por todo el mundo islámico.

Otro siglo más tarde, a principios del XVIII, el religioso español Francisco Ximénez visita Blida, «La Belida» según su texto (editado por Oueslati), en un viaje de una semana que realiza del 9 al 16 de mayo de 1719. Le encantan

> los jardines que dan recreación a la vista por la abundancia de árboles frutales y silvestres que los pueblan con tan deleitosa amenidad... [con] ...algunas casas de campo muy buenas de moros ricos.

Describe la ciudad con sus murallas y con más de mil casas, a su parecer, casas que

> son muy buenas con tejados al estilo de España [...] Es tradición que le fundaron los moriscos que fueron expulsados de España.

Esta tradición sobre el origen andalusí de Blida ha sido recogida por todos los historiadores modernos de esta ciudad argelina, situada a unos 50 kilómetros al sur de Argel, como lo había sido también por otro viajero del siglo XVIII, el británico Shaw. También Kolea (Alcolea)

fue fundada en 1535: se encuentra al suroeste de Argel y alberga aún hoy en día un importante centro militar, la Escuela Superior del Ejército argelino.

7. *Andalusíes en puertos de la costa al este de Argel*

Un poco más alejados de la ciudad de Argel, de su alfoz y del valle costero de La Mitidja, varias ciudades de la costa argelina figuran en la documentación que se ha conservado, como lugares de refugio de los andalusíes, ya desde la Edad Media. En la costa oriental serían sobre todo Bujía (Bidjaïa), Djidjel, Dellis (Tedellis) y Bona (Annaba). En la costa al oeste de Argel, los centros principales fueron Tenes, Bresk (Birchik) y Cherchel.

Muchas de las comunidades andalusíes instaladas desde la Edad Media tuvieron que sufrir los embates españoles de principios del siglo XVI, especialmente los andalusíes de Bujía, con el desembarco de Pedro Navarro, el 5 de enero de 1510. A muchos de ellos Arruy Barbarroja les incitó a que se trasladaran a Argel, para reforzar la defensa y el poder militar de la ciudad. Fueron, con otros llegados más o menos directamente de la Península Ibérica, los que constribuyeron a crear la potencia del Estado argelino, en el siglo XVI. También es muy probable que muchos moriscos de la gran expulsión de 1609-1614 se instalaran en las ciudades costeras al este de Argel, pero por ahora sólo está documentada su instalación en Annaba.

Bona (Annaba, Hipona, Hippo Regius), no lejos de la actual frontera argelino-tunecina, está mencionada, al menos en tres ocasiones, en relación con los moriscos expulsados.

En el éxodo, dos navíos que salen de Sevilla (uno de ellos naufragará) se dirigen a Marsella, donde por amenazas de peste la ciudad fleta navíos para transportar a los moriscos a

> Bona, Tabarca [en la frontera argelino-tunecina] y otras partes de Berbería.

En Túnez, ya después del gran éxodo, un andalusí que defiende en un libro la autenticidad del origen de unos descendientes del Profeta o nobles cherifes que vienen de Al-Andalus, menciona a Bona en-

tre las ciudades que acogieron a cherifes andalusíes. Es una noticia ucrónica, que puede referirse a inmigrantes andalusíes, medievales o a moriscos contemporáneos suyos.

Finalmente, a mediados del siglo XVII, el gran jefe de los andalusíes de Túnez, Mustafá de Cárdenas o Al-Kardanax, se refugia en Bona, después de haber huido de Túnez y haber viajado por Oriente Medio y Turquía. En Annaba emprenderá de nuevo sus fructíferas actividades de gran terrateniente, plantando olivos, como lo había hecho en su finca de Grombalia en Túnez, original fundación de gran propietario agrícola, que habría imitado a sus antepasados andaluces de Baza.

8. *Andalusíes en los puertos de la costa oeste de Argel*

Para los andalusíes de los puertos de la costa al oeste de Argel, la documentación es más constante e importante.

Ya entre 1521 y 1525, el atlas turco de Piri Reis menciona las importantes poblaciones andalusíes de Cherchel y Birchik:

> Antes, Cherchel era una gran ciudad, pero luego cayó en ruinas. Cuando los infieles se apoderaron de Granada, concedieron el amán o seguridad a la población, que partió para los países árabes. Esta población pobló entonces la fortaleza de Cherchel, que se convirtió en su cuartel general... Birchik es una fortaleza situada en un lugar elevado, al borde del mar; no tiene puerto, pero es un lugar con mucho pescado. A cinco o seis millas mar adentro, hay una isla: esta isla es un buen fondeadero donde los barcos pueden echar ancla y amarrarse... Muchas de las construcciones de esta fortaleza de Birchik están en ruinas. La población de la fortaleza está constituida en su gran mayoría por gentes de Al-Andalus.

Hay que advertir que Cherchel y Birchik son las dos únicas poblaciones costeras de Argelia cuya población andalusí menciona el libro geográfico de Piri Reis, lo que parece indicar que los inmigrantes eran absolutamente mayoritarios en su población.

La actividad marinera y corsaria especializada de Cherchel ha sido muy bien descrita por Haedo, a finales del siglo XVI, y resumida por los principales historiadores de la ciudad:

«Moros... huidos de España, de los cuales es aquel pueblo de Sargel todo poblado...». Tienen importantes astilleros, ya que «sacan el hierro de las montañas de Cherchel» así como maderas y otros productos de sus bosques:

> Los que van en corso a Mallorca, Menorca, España y todo Poniente, van espalmar [las naves] a Sargel, veinte leguas de Argel por Poniente... los espalman y enseban con muy gran diligencia y curiosidad, antes que de Berbería atraviesen a tierras de cristianos y a sus islas, los vuelven otra vez a espalmar.

Con razón, cuando Jair-ad-dín quiere reforzar este puerto en 1531, Andrea Doria pretende impedirlo «conociendo que estando tan cerca aquel lugar y más que ningún otro de Barbaría... y la travesía para España de allí muy pequeña y breve...». Pero cuando se organiza el ataque con la armada española, la lucha es desfavorable a los españoles: «...comenzó a esclarecer el día, y los turcos juntándose con los moradores del lugar, moriscos todos de España, y no mala gente de guerra, revolvieron sobre los soldados cristianos... turcos y moriscos captivaron, en recompensa de los otros cristianos que perdieron...», en una acción anterior.

Es muy probable que esa importancia militar de Cherchel hubiera disminuido a principios del siglo XVII por ataques cristianos y en favor de una concentración en Argel de todas la fuerzas marítimas y sus instalaciones auxiliares en tierra, ya que el propio Haedo, al hablar de las actividades de construcción de naves en la capital, señala que los que construyen navíos son sobre todo cristianos, «sin en él poner la mano turco ni moro, si no es algún calafate o remolar de los moriscos de España...», que perpetuaban las tradiciones artesanales de Cherchel.

9. *Moriscos que se vuelven de Argel*

El fenómeno de vuelta de Argel no es extraño, aunque poco frecuente. Se explica, evidentemente, por el carácter violento que tuvo el desarraigo de la gran expulsión de España y por diversas causas de inadaptación a la sociedad islámica, por parte de muchos moriscos. En algunos que fueron voluntariamente a Argelia, como forma de mejorar

su vida, sería otra forma de aventura, buscando mejorarla fuera de Argelia. Hay también los que querían recuperar bienes dejados en España y los que fueron atrapados en operaciones de corso o piratería de cristianos y volvieron, pues, muy involuntariamente a España o a tierras cristianas.

Ya en 1610, la correspondencia del virrey de Valencia, marqués de Caracena, contiene diversos textos sobre el tema, como la «Relación de lo que parece por la informaçión hecha hasta aora en la buelta de los moriscos que vinieron de Argel».

Un impreso de Sevilla, de 1618, reproduce una presunta

> Carta que Antonio de Ocaña, morisco de los desterrados de España, natural de la villa de Madrid, embió desde Argel a un su amigo a la dicha villa, dándole cuenta del estado de sus cosas. Y cómo veinte y quatro moriscos Españoles vinieron a España en hábito de frayles descalços de San Francisco y sacaron una noche mucho dinero y joyas que auían dexado enterrado en Madrid, Ocaña y Pastrana....

Realidad y noticia se unen en este impreso, formador de opinión en España sobre los desterrados moriscos, como lo era, a nivel literario, el capítulo sobre el morisco Ricote, en el Quijote de Cervantes, que tantos estudios ha promovido para conocer la opinión del gran escritor sobre la expulsión de los moriscos, contemporáneos suyos.

Algunos moriscos se arriesgaron a volver a España por causas familiares. Así Juan Camar, de oficio arriero, que había sido llevado con otros moriscos a Argel, donde estuvo año y medio al servicio de un turco,

> haciendo vida de Moro con sus cerimonias, yendo a la mezquita por cumplir con ellos y porque no le hiciesen mal.

Cuenta que allá se echó un bando para que todos los moriscos que habían venido de España se retajasen (se hicieran hacer la circuncisión), so pena de ser esclavos. Él cumplió el bando, aunque tenía intención de volver a tierra de cristianos, porque su madre, cristiana vieja —antes casada con un morisco— se había quedado en España. Se embarcó en un bajel con ocho ingleses y un flamenco, y otros renegados o musulmanes de Argel de origen cristiano. En el itinerario fue

hecho cautivo y vendido en Malta como esclavo. Más tarde fue vendido también como esclavo en Palermo, donde se presenta a la Inquisición declarando ser y querer vivir como cristiano. Fue absuelto, con penas livianas, y es posible que volviera a España. Al menos vivió como cristiano, liberado así de la esclavitud en Sicilia, según documentación presentada por Cardaillac. Es un caso muy personal de los avatares de los exiliados moriscos, entre el mundo islámico y el cristiano.

Dinámica socioeconómica del grupo andalusí en Argel

1. *Grupos sociales y su peso político en Argel*

El mantenimiento de grupos étnicos diferenciados fue un elemento fundamental del gobierno otomano en Oriente Medio, como también en el Magreb. El profesor norteamericano Andrew Hess ha definido muy bien el marco social y político del gobierno de los turcos. Mientras que los saadíes de Marruecos y los otomanos en el resto de los países islámicos del Mediterráneo construían un Estado unitario y administrativamente homogéneo,

> la comunidad norteafricana permaneció y deseó permanecer organizada en una miríada de grupos diferenciados por razones étnicas, religiosas y de status social. Los otomanos aplicaron su talento político y administrativo en preservar las fronteras de esas pequeñas unidades humanas. Para mantener esta forma de estructuras sociales que aumentaba la dependencia de los súbditos hacia los otomanos como los únicos gobernantes capaces de defender por una parte la gran tradición común y por otra el carácter plural del orden social, una política de descentralización y la emigración de los exiliados de España reforzaron la lealdad de las poblaciones de esas fronteras del Islam hacia una sociedad altamente conservadora cuyas formas estructurales variadísimas caracterizaron la zona periférica del último y más poderoso imperio burocrático de la civilización islámica.

En Argel, ciudad portuaria y abierta, sin las minorías religiosas de Oriente Medio, el mantener grupos diferenciados no era tarea fácil.

Pero los andalusíes formaban un grupo suficientemente numeroso, en Argel y en Túnez después de la gran expulsión, como para formar un grupo social estructurado.

Hacia 1720, es decir, un siglo después de la gran expulsión, Francisco Ximénez dividía a la sociedad argelina, inspirándose seguramente en escritores europeos precedentes, de la forma siguiente:

* *Los turcos*: subdivididos entre ellos en «naturales» (de origen oriental y balcánico, con otros mediterráneos de origen cristiano) y «coloríos» (hijos de padre turco y madre magrebí).
* *Los moros*: que también se dividen en ciudadanos, rurales y montañosos *(báladi, bádawi, yábali)*, y entre ellos, los originarios de África (*mágribi*) y los moriscos de origen español (*andálusi*).
* *Los judíos*: se dividen en originarios de Berbería y los nacidos en Europa (los *grana*, de Liorna).
* *Los cristianos*: cautivos y libres (comerciantes, sacerdotes...) y gran número de renegados (convertidos al Islam) que servían en el ejército y en la marina corsaria.
* *Los negros*: son esclavos de origen africano que servían en las casas y vivían marginados en la sociedad argelina.

Haedo, en el que se inspira seguramente Francisco Ximénez, divide los «habitadores y vecinos de Argel» en moros, turcos, judíos y cristianos. A su vez, los moros son *baldis* (ciudadanos), *cabailes* (montañeses, bereberes), *alarbes* (beduinos rurales semisedentarios) y *andalusíes*.

2. *Los andalusíes y su integración social. Granadinos y tagarenos*

De los andalusíes dice Haedo:

> La cuarta manera de moros son los que de los reinos de Granada, Aragón, Valencia y Cataluña se pasaron a aquellas partes, y de continuo se pasan con sus hijos y mujeres, por la vía de Marsella, y de otros lugares de Francia, do se embarcan a placer, a los quales llevan los franceses de muy buena gana en sus bajeles.
>
> Todos éstos se dividen, pues, entre sí en dos castas o maneras, en diferentes partes, porque unos se llaman Mudéjares, y éstos son

> solamente los de Granada y Andalucía; otros Tagarinos, en los cuales se comprehenden los de Aragón, Valencia y Cataluña.
>
> Son todos éstos blancos y bien proporcionados, como aquéllos que nacieron en España o procenden de allá.
>
> Ejercitan éstos muchos y diversos oficios, porque todos saben alguna arte. Unos hacen arcabuces, otros pólvora, otros salitres, otros son herreros, otros carpinteros, otros albañiles, otros sastres y otros zapateros, otros olleros, y de otros semejantes oficios y artes; y muchos crían seda, y otros tienen boticas en que venden toda suerte de mercerías;
>
> y todos en general son los mayores y más crueles enemigos que los Cristianos en Berbería tenemos, porque nunca jamás se hartan o se les quita la hambre grande y sed que tienen entrañable de la sangre cristiana.
>
> Visten todos estos al modo y manera que comunmente visten los turcos, de que adelante hablaremos; habrá de todos éstos en Argel hasta 1.000 casas.

Hay que tener en cuenta que esta descripción es de fines del siglo XVI, antes de la gran expulsión, aunque el libro fuera editado en 1612.

La crueldad atribuida a los moriscos se debe a unas manifestaciones de solidaridad con sus correligionarios que permanecían en España, como cuenta el mismo Haedo: en 1579

> en Argel pidieron los tagarinos (moriscos que son de España) a este rey les dexase quemar vivo a un solo soldado de Almería, que se decía Antonio Albornoz (que poco antes cautivaron en aquella costa, y es natural de la ciudad de Buxaraca, junto a Vera), por decir que en España había ahorcado a un morisco pariente de ellos, y hecha ya la hoguera y que le quería llevar al martirio, inspiró Dios en su patrón, que era un moro que le cautivara, y no quiso que le quemasen.

Haedo cuenta así otras peticiones de venganzas de moriscos, represalias por actuaciones españolas contra moriscos. Era más una manifestación de su solidaridad de grupo que de «odio entrañable que tienen a todos los cristianos, particularmente a los de España», como afirma.

Un embajador europeo del siglo XVII da una visión mucho más sintética, pero más directa y dinámica, de los estratos sociales argelinos:

> los moros y los judíos son considerados como sujetos y vasallos; los granadinos se cuentan entre los moros. Sólo mandan los turcos y los renegados.

Los granadinos —son los andalusíes— formaban un grupo suficientemente importante como para que lo mencione expresamente el diplomático extranjero.

El morisco Al-Háyari Bejarano tiene también su visión de los estamentos sociales en los territorios otomanos del Magreb (sin atreverse a mencionar a las autoridades turcas):

> ...Túnez... tiene dos plagas: la una de renegados y la otra de alarbes, y lo mismo en Argel y en Tremecén...

Se refiere a los «elches» o «renegados» (cristianos convertidos al Islam, renegados del Cristianismo) que formaban parte, como se ha visto, de la clase dirigente, y a los *alarbes* (rurales) que dominaban las zonas interurbanas en montes y llanuras. Los andalusíes, ciudadanos y urbanizados de las zonas próximas a las ciudades, tenían que sufrir precisamente a causa de esas dos clases sociales, mientras que se llevaban bien con sus congéneres, los «moros» de las ciudades y de sus dependencias.

Según As-Sa'iduni, todos los moriscos acabaron asimilándose a la población urbana magrebí, porque no tuvieron ninguna relación con los rurales —salvo en las zonas periurbanas, aunque protegidos por las ciudades— y porque no consiguieron, a pesar de sus esfuerzos, ingresar en la clase dirigente turca, como los otros europeos islamizados.

El carácter urbano de los andalusíes es evidente. El viajero francés del siglo XVIII Laugier de Tassy lo observaba:

> la mayoría de éstos se quedan en las ciudades, donde han adquirido bienes por su industria [...] no se ve en las ciudades casi más que los Moros que han sido expulsados de España.

Lo que no es fácil de saber es si la comunidad de los moriscos o andalusíes estaba tan estructurada en Argel como en Túnez. No hay en la documentación conservada ninguna mención de un jeque o *xaij*, jefe especial para ellos, como lo había para los de Túnez y Trípoli, por

lo menos hasta mediados del siglo XVII. Es posible que la comunidad de inmigrantes de Túnez fuera más compacta que la de Argel y menos asimilada, por estar constituida muy mayoritariamente por los expulsados de 1609-1614, mientras que en Argelia era fruto de emigraciones que se habían escalonado a lo largo de todo el siglo XVI y principios del XVII, con diverso grado de asimilación.

Esta situación puede explicar la doble denominación de «granadinos» y «tagarenos» que se aplicaba a andalusíes, tanto en territorios tunecinos como, sobre todo, argelinos. Rechazando la interpretación de Ximénez en el siglo XVIII, que creía que ese nombre designaba a los de Tarragona, no se puede tampoco defender que los tagarenos eran los moriscos de Argel, como opinaba Latham.

Siguiendo al contemporáneo Haedo, en un texto ya mencionado, lo más lógico es pensar que la doble denominación se refiere a los moriscos originarios de las dos principales coronas hispánicas: los «granadinos» serían originarios de los estados de la Corona de Castilla, donde ya se habían dispersado los moriscos del Reino de Granada después de la guerra de Las Alpujarras de 1569-1572 y donde eran absoluta mayoría, y los «tagarenos» o «tagarinos» serían los originarios de los estados de la Corona de Aragón (esencialmente Aragón, Valencia y Cataluña). A falta de explicación más lógica o probada documentalmente, habría que admitir esta hipótesis para explicar la doble denominación que los textos europeos aplican a los moriscos de Argel y Túnez. Los textos árabes sólo hablan de andalusíes o gente de Al-Andalus.

Tampoco se puede probar que la doble denominación de «granadinos» y «tagarenos» corespondiera a una doble organización, especialmente fiscal, de los moriscos o andalusíes de Argelia, aunque la hipótesis no es inverosímil. Los documentos de donantes de limosnas para los «habices» o fundaciones religiosas de la mezquita mayor de Argel, que mencionan a andalusíes de los siglos XVI a principios del XIX, no parecen distinguir entre diversas clases de andalusíes, según las investigaciones de Temimi y As-Sa'iduni.

3. *Los andalusíes, dinamizadores económicos*

Puede ciertamente afirmarse, por la opinión de los viajeros europeos y por la documentación archivística en árabe, que los andalusíes

de Argel constituían una importante y rica clase social, junto a los dirigentes turcos y sus sucesores. Al menos eran muy activos en el sector de agricultura intensiva, en el sector artesanal y en el sector terciario en general. Eran dinamizadores de la vida económica de la capital argelina y de su alfoz, que formaban el centro urbano más importante del Magreb árabe-islámico, en el siglo XVII.

Así resume el ya mencionado historiador de la economía argelina moderna As-Sa'iduni la importancia de los andalusíes en la Argelia otomana:

> El elemento andalusí fue un agente positivo de la vida económica y social antes de que se apropiaran con exclusivismo de sus actividades los turcos. Gracias a la actividad de los andalusíes y a la riqueza que engendraron o que consiguieron asociándose con comerciantes y corsarios, renacieron muchas ciudades de sus ruinas, como Cherchel, Blida y Kolea. Florecieron la agricultura de los jardines e introdujeron especies agrícolas nuevas, como el algodón en Mostaganem o la viña en Annaba, mientras que Kolea se hizo famosa por la producción de seda natural.

Este mismo historiador recoge en un trabajo reciente 55 documentos que se refieren a actividades económicas de toda clase de diversos personajes andalusíes: encargos de administración, tiendas comerciales, propiedades agrícolas, fundaciones piadosas, fabricación de tejidos y jabón, tenencia de baños, etc.

Denise Brahimi ha estructurado, para la clase social de los andalusíes en Argelia y Túnez (seguramente una minoría de ricos, evidentemente), un explicación de su influjo social: eran burgueses, en el sentido europeo y moderno de la palabra, con gran capacidad de engendrar y acumular riqueza. Los finos análisis de esta investigadora, basados en los juicios de los viajeros europeos, especialmente del XVIII, explican en profundidad la fuerza económica y el dinamismo social que presidieron la vida de los moriscos y de sus descendientes en las ciudades portuarias de las regencias turcas del Magreb, en una sociedad de intercambios económicos y de comercio internacional. Uno de esos viajeros les atribuye una única finalidad en sus actividades agrícolas, comerciales, de trata de esclavos, de tráfico de propiedades inmobiliarias, etc.: el afán de lucro, de ganar dinero.

4. *Algunos andalusíes prósperos del* XVII *y* XVIII

Como se ve también en Túnez, algunos personajes parecen personificar la prosperidad de la comunidad andalusí, al menos en la Argel del siglo XVIII, según el religioso español Francisco Ximénez, en su *Diario*, donde se les menciona.

Mostafá Benamar era un morisco «tagarino», el más rico de todo el reino de Argel, propietario del mayor número de esclavos entre los particulares, con más de cien cautivos:

> preguntando Achi Mostafá Benamar a unos cautivos españoles, qué hacienda tendría un Grande de España, le respondieron que seis o siete millones. A esto dijo: pues yo también podría ser Grande de España, que mi caudal aún es más que eso (*Diario*, 1 septiembre 1719).

No sólo era rico, sino que quería que se supiese.

Unos meses antes (23 de mayo de 1719) Ximénez señala que había muerto Benamar El Topal, quizás familia del antes citado, otro morisco tagarino, «de los más ricos del reino». En la documentación tunecina del siglo XVII ya aparece un «Mamet Topal, tagarino de Argel», propietario de un esclavo francés en 1657 y seguramente rico comerciante. Lo sería igualmente el también andalusí de Argel que aparece en la documentación consular francesa de Túnez en el XVII Ostali Capitán, con probable vinculación de origen con la artesanía (*osta*, «maestro artesano» en turco, quizás carpintero, fabricante de pertrechos marineros) y el corso (capitán), como su nombre indica.

Estos personajes no son más que una muestra de la influencia de los moriscos en la sociedad urbana argelina del siglo XVII y del XVIII. Sobre su número y solidaridad, cuenta también Ximénez que murió uno de ellos, «maestro de obras tagarino, y asistieron al entierro más de quinientos» tagarinos (*Diario*, 14 de febrero de 1720). Este oficio de maestro de obras parece ser una especialidad de los moriscos porque también el maestro que construyó la enfermería del hospital trinitario español de Argel se llamaba Sidi Alí y era tagarino.

También el gran comerciante y terrateniente de Túnez Mustafá de Cárdenas

> vino luego a Bona, donde hizo plantar casi todos los olivos y árboles que allí se encuentran hoy en día —dice un autor del siglo XVIII— y que sobrepasan el número de los que había dejado en La Colombaire,

ahora Grombalia, su finca en la región del Cap Bon, al este de Túnez-capital.

Contribuiría también a la riqueza de los andalusíes su capacidad de colaboración, entre diversos centros urbanos y comerciales del Mediterráneo donde estaban instalados (Marruecos, Argelia, Túnez, Trípoli, Istanbul, Salónica, Esmirna, Alejandría, etc.), como se ve en el tráfico marítimo y de libros, y también en la colaboración e intercambios entre la ciudad y el campo periurbano.

Esta capacidad de colaboración efectiva se aprecia claramente en Túnez, especialmente en la fabricación de los gorros chechía. El viajero francés de fines del siglo XVIII Venture de Paradis, sin mencionar expresamente a los moriscos o andalusíes de Blida, señala a esta ciudad como centro de la fabricación de la chechía argelina, que compara con la tunecina:

> En Belidé hay un batán, donde se preparan y tiñen todos los bonetes que se fabrican en Argel [...] Hay también en Argel diversas fábricas de bonetes o boinas de lana, que se denominan *chachiet gezirié* (chechía argelina). Están hechas con lana del interior del país, lo que las hace inferiores a las que se fabrican en Túnez, donde se emplea lana de España. La *chachie* de Argel no vale más que la mitad del precio de las de Túnez, y por consiguiente están más al alcance del pueblo; pero de ellas no se hace ninguna exportación hacia Levante [...] Los precios de los bonetes de Túnez antes de la peste de 1783, que ha arrebatado más de 100.000 almas sólo en la ciudad de Túnez, era de 24 a 25 libras la docena de bonetes surtidos; ahora la docena vale 33 y hasta 36 libras. Los de Argel nunca valen más que la mitad de precio de los de Túnez...

Parece evidente que la fabricación de la chechía argelina es semejante a la tunecina y que en ambos países los andalusíes habían tenido un papel inicial importante.

As-Sa'iduni opina que esta aptitud para los intercambios comerciales fructíferos se debía a una tradición de los moriscos y que a ellos

se debió también el que en Argelia fuera la moneda española la más generalizada en las transacciones comerciales, hasta la ocupación francesa de 1830. Este hecho monetario puede deberse a otras causas. También está documentado en Túnez en el XVIII.

Ese estudio del profesor As-Sa'iduni muestra también que los grupos sociales que más moneda manejaban eran, en este orden, primero los «coloríos» o descendientes de turco y magrebí, segundo los andalusíes, tercero los magrebíes ciudadanos y cuarto los cristianos extranjeros y los judíos. Recalca que cada grupo se esforzaba en esconder sus ganancias a los turcos. También señala la cooperación entre comerciantes andalusíes y judíos, que atribuye a afinidades de origen hispánico, pero que quizás habría que relacionar sencillamente con afinidad social de comerciantes. En los pocos documentos de compra y venta que se conservan del siglo XVII, también aparece la riqueza de algunos andalusíes de Argel.

5. *Aportación andalusí al aprovechamiento del agua*

La aportación andalusí a la vida económica y al urbanismo de la sociedad argelina tiene su símbolo, perfectamente documentado, en la construcción de un acueducto para traer agua a la capital desde la fuente costera de Al-Hamma, distante de la ciudad cuatro kilómetros y medio, con un caudal de nueve litros por segundo. El constructor fue un técnico andalusí, Usta Musa. Es muy probable que la construcción del acueducto se debiera precisamente a una mayor necesidad de agua para la ciudad, como consecuencia de la llegada de los moriscos de la gran expulsión, porque el acueducto se realizó en los años 1610-1611, en tiempos del Pachá Mustafá Kusa (1610-1613). Era también la solución a la tradicional y penosa dependencia acuífera de la ciudad de las cisternas de aguas pluviales, según testimonio de diversos viajeros europeos del siglo XVII, como Dan en 1637 y Dapper en 1686. En el siglo XVIII seguía siendo legendaria la aportación de ese andalusí, según cuenta el viajero francés en el capítulo «Fuentes» en la ciudad de Argel:

> Como esta ciudad no tenía más agua que la de las cisternas, lo cual no le bastaba, en 1611, un moro andalusí propuso llevar a ella las

> aguas de una fuente que está a un cuarto de hora de la ciudad, cerca del castillo del Emperador. El proyecto fue ejecutado y desde entonces se ve una cantidad de fuentes en la ciudad...

Un informe de mediados del XVIII añade otra información sobre suministro de agua por parte de los andalusíes, en las colinas que dominaban a la ciudad, precisamente encima del nuevo arrabal de los Tagarenos.

> Antiguamente no avía agua dulce en esta ciudad, sino en las cisternas, que en cada casa procuraran hazer; por lo que padecían mucha incomodidad, por tener que traer el agua media legua distante de la ciudad, hasta que en el año de 1612 un moro, descendiente de aquéllos que fueron echados de España, aviendo visto un manantial en una colina, cerca del castillo que llaman del emperador, propuso al Rey el conducir dicha agua a más de cien fuentes, que se hicieron dentro de la población; y aviéndole admitido el proiecto, hizo venir dicha agua, como avia prometido (Castillo).

Estas informaciones documentadas se nos han conservado por tratarse de importantes obras públicas que afectaban a la capital, pero hay que situarlas en un contexto más amplio que proporciona más informaciones, aunque no estén directamente documentadas.

En primer lugar, hay que tener en cuenta la importancia y las funciones polifacéticas del agua en la sociedad musulmana. No sólo tiene función de bebida y de elemento para la cocción de alimentos, a nivel doméstico, o de riego agrícola, sino que es necesaria para las importantes prescripciones de purificación e higiene, en casas, mezquitas y baños, de forma que la construcción de la mezquita, con sus fuentes de abluciones y agua en evacuatorios, y de los baños de vapor es el signo mismo de la fundación de una ciudad musulmana. La falta de agua puede hipotecar la existencia y, sobre todo, la expansión de una ciudad. Por otra parte, las necesidades de agua para la artesanía (cerámica, textil y sus tintes, curtidos, etc.) definen la riqueza de una ciudad. Jardines y huertas urbanas y periurbanas requieren también abundantes aguas.

Argel no carecía de aguas, sobre todo en su época primitiva, cuando no era más que un pequeño fondeadero, antes de que los hermanos Barbarroja y los otomanos la convirtieron en una importante me-

trópoli. Pero los andalusíes contribuyeron al aprovechamiento humano de dos grandes almacenamientos de aguas de la región: primero, los depósitos freáticos de las colinas de Argel, que asomaban muy poco en manantiales de sus laderas o desembocaban en el mar por fuentes como la de Al-Hamma, que ellos supieron canalizar hacia la ciudad y sus jardines periurbanos, y segundo, los amplios marjales de La Mitidja, producidos por las corrientes superficiales procedentes de los montes vecinos, que ellos supieron aprovechar disecando tierras para cultivos de esa rica zona agrícola.

Por su creación de nuevos aprovisionamientos de agua para usos agrícolas y urbanos, los moriscos inmigrados a Argelia no sólo contribuyeron a solventar los problemas de carencias de agua que ellos mismos habían agravado al aumentar con su inmigración la población de las ciudades. También contribuyeron a la expansión de esas ciudades proporcionándoles tres elementos fundamentales para esa expansión: agua, mano de obra y construcciones.

Actividad fronteriza: el mar y el corso, el ejército

1. *Situación estratégica islámica de Argelia*

Nunca como en los siglos XVI-XVII el Mediterráneo fue una verdadera frontera cerrada entre dos «bloques», el Islam y el Cristianismo, sin por ello excluir muchos puntos de contacto y puentes de encuentro. Esta «frontera» ha sido muy bien estudiada recientemente, en todos sus aspectos, especialmente los ideológicos y militares. Los moriscos, víctimas de la intolerancia ideológica cristiana y de su adhesión solidaria con los musulmanes otomanes, se vieron arrojados al otro lado de la «frontera». Se integraron en su nueva patria, con la que sentían muchísimas afinidades ideológicas, en sus estructuras militares de toda clase.

Argelia nació como nación moderna precisamente de las necesidades militares y defensivas de la costa magrebí, a principios del siglo XVI, y fue dirigida con este objetivo prioritario por los hermanos Barbarroja y los turcos otomanos. En el *firmán* o decreto oficial que el califa otomano envió a los musulmanes de Al-Andalus, el 16 de abril de 1570, queda muy claro el papel de Argel en la defensa militar del

Islam. He aquí el párrafo fundamental del texto, editado y traducido por Temimi:

> Con la voluntad de Dios, proyectamos el envío de mi gloriosa flota hacia vuestra costa, lo cual es de una importancia fundamental, y desde ahora lo vamos preparando. También hemos dirigido una orden imperial firme al Beylerbey de Argel para que os procure toda la ayuda posible, ya que habéis dado prueba de celo y de cuidado constante en defender el Islam y no habéis abandonado vuestra religión, a pesar de los combates contra los infieles —¡que Dios los maldiga!—. Habéis dado prueba de toda vuestra perseverancia y vuestra valentía.

Esta función de defensa del Islam contra posibles ataques religiosos no era mera retórica político-religiosa.

Precisamente unos pocos años antes de la gran expulsión de los moriscos españoles, en 1601, cundió la alarma en todo el Mediterráneo y especialmente en Argel, por los preparativos de una imponente armada española, que partió de las Baleares al mando de Andrea Doria, llegó a las costas argelinas y estuvo a punto de desembarcar para atacar a la ciudad. Cierta lentitud en la llegada de pertrechos y una fuerte borrasca aconsejaron a los españoles el no desembarcar y el retornar a sus bases. Las autoridades argelinas tomaron toda clase de medidas —que afectarían seguramente a la población andalusí de la ciudad y de sus alrededores— para hacer frente a una muy seria amenaza, de la que no es fácil decir quién hubiera salido vencedor. Ya se ha visto cómo, al retirarse, fueron atacados por andalusíes de Cherchel, de madrugada, con presa de soldados españoles.

Dos años después, en 1603, los españoles intentan otro desembarco en las costas de la Gran Kabilia, al este de Argel, en connivencia con el jefe cabileño local denominado «rey de Kuko»: los 80 invasores fueron capturados, enviados a Argel y ejecutados. Los musulmanes de la costa magrebí estaban realmente enfrentados a la defensa del Islam contra los ataques continuos de los cristianos.

El papel ideológico y militar de Argel en defensa del Islam queda patente. No queda disminuido sino reforzado por la complejidad de las actividades político-comerciales anexas, insertas en la tradicional función depredadora de la marina mediterránea. La «piratería» (actividad depredadora privada) queda sublimada con los ideales y la organi-

zación estatal del «corso» oficial de las ciudades marineras musulmanas del Magreb y de otros países del Mediterráneo, especialmente de los territorios dependientes de la Corona española, en las penínsulas e islas ibéricas e italianas, como puede verse en un estudio monográfico consagrado a Mallorca por López Nadal.

2. *Corso e ideales patrióticos argelinos*

La distinción entre «piratería» y «corso» es fundamental para comprender el alcance de la actividad marinera de Argel y es reivindicada por todos los historiadores musulmanes modernos.

El «corso» es una actividad oficial, en defensa de la patria y la religión, perfectamente integrada en la actividad y en la legislación del Estado argelino. Más aún, viene a ser el eje de sus ideales colectivos, como lo expresa muy bien el político y escritor moderno argelino, de origen tunecino, Ahmad Taoufic Al-Mádani en el título de su libro en el que resume la historia de los tres primeros siglos de la Argelia moderna, en relación con España y los cristianos: *Guerra de trescientos años entre Argelia y España (1492-1792).*

Esta guerra defensiva, precedente directo —según el autor— de la lucha por la independencia nacional argelina contra la ocupación francesa, abarca desde la toma de Granada (1492) hasta la entrega de Orán por España (1792). Por tanto, este espíritu nacional de guerra defensiva o patriótica del colectivo argelino tiene una relación directa con España y con la expulsión de sus musulmanes.

3. *Moriscos en actividades militares y comercio del corso*

En ese esfuerzo militar argelino se integraron muy directamente los moriscos expulsos y sus descendientes, o al menos un gran número de ellos.

La documentación disponible —muy escasa, por ahora— menciona la formación de cuerpos de ejército andalusíes en campañas terrestres argelinas. Algunos hechos concretos permiten comprender la importancia de esos cuerpos de ejército.

Los andalusíes parecen frecuentemente en las menciones de expediciones contra Tenes y Medea, en el siglo XVI, para asentar firmemente la autoridad de los turcos de Argel en esos dos puntos estratégicos para su control del este argelino, contra Orán ocupada por españoles y contra sus ataques contra las ciudades de Mostaganem, Mascara y Tremecén.

También se atribuye a andalusíes la construcción de fortalezas y del faro del puerto de Argel, ya en el siglo XV.

Los primeros arcabuceros argelinos habrían sido los del reino de Tremecén, formados y adiestrados por emigrantes de Al-Andalus.

Haedo menciona a «andaluces o moriscos» como «genízaros» (con «turcos» y «renegados») arcabuceros y «espays a caballo», en 1563, y como «escopeteros» en 1576.

Cuando la expedición de Carlos V contra Argel, en 1541, Hasan Agá sólo contaba «con poco más de tres mil turcos (aunque tenía muchos andaluces y moros)» (Haedo).

La proporción de andalusíes en las fuerzas móviles del gobierno argelino puede juzgarse por las cifras que se dan en la expedición de Argel contra la rebelión de Miliana, en 1544: 4.000 tiradores todos moros y «renegados», 500 «andaluces o moros de España también tiradores y 600 espais a caballo todos gente de Argel» (Haedo). Es evidente que las autoridades militares de Argel pudieron siempre contar con todos los contingentes posibles de andalusíes, tanto para sus expediciones guerreras, como sobre todo para la defensa de Argelia contra los cristianos.

Con la gran expulsión de 1609-1614, muchos moriscos entraron a formar parte de los ejércitos islámicos, como era creencia general en España, reflejada en el título mismo de un folleto, editado en Sevilla en 1618:

> ...Y ansí mismo da cuenta del batallón que el Gran Turco ha hecho de todos los moriscos de España, para que corran la costa de ella.

Los técnicos militares andalusíes de Argel tuvieron influencia aun fuera de las fronteras de la regencia: a mediados del XVII, el Dey de Túnez hace venir al andalusí Jamiro Al-Andálusi Al-Garnati («El Granadino»), que había trabajado en las refecciones del puerto de Argel,

para construir el puerto militar de Porto Farina (ahora Ghar-El-Melh), en la bahía de Túnez.

Pero es en la compleja y muy importante actividad militar del corso marítimo donde mejor se integraron los moriscos expulsados y sus descendientes. Su aportación fortaleció el corso musulmán, como habían previsto ya las autoridades hispánicas cuando barajaban los pros y los contras de la expulsión. En el corso pudieron integrarse muchos andalusíes, mejorando sus técnicas y asociándose sensatamente con extranjeros y con poderes locales, aun en el caso de la «república andalusí» de Salé en Marruecos.

En el Magreb Medio, es decir, en la Argelia actual, la lucha militar de los andalusíes en el corso marítimo toma también la forma de una organización muy compleja. Los andalusíes son marinos, pero también comerciantes. Ricos andalusíes se encargan de financiar las expediciones marítimas contra los cristianos y de vender los productos de estos ataques: esclavos, mercancías, navíos, etc. Los historiadores europeos insisten muchas veces en esta organización tan eficaz de los andalusíes en el Magreb y la atribuyen a su odio por causa de la expulsión: hay que ver más bien en ello un conocimiento más directo de la situación geográfica y militar de España y el deseo de debilitar al enemigo de la fe islámica, de forma eficaz.

Por eso no es de extrañar que en los barcos argelinos hubiera muchos andalusíes. Un corsario francés, Beaulieu-Persac, se apodera de tres naves de Argel, los días 11 y 25 de febrero y 18 de marzo de 1621.

> Son hechos cautivos ochenta «turcos», de los que muchos eran andalusíes, y catorce renegados, entre los que se encuentran siete de origen francés.

Pero no parece que hubiera muchos moriscos entre los arraeces o capitanes argelinos, a no ser que se interprete la denominación de «renegado español» como incluyendo a los moriscos, según las categorías teológicas de Haedo: los arraeces de naves son «turcos, moros y renegados», según Haedo. ¿En qué categoría incluiría eventualmente a un raís morisco? De su lista de 35 arraeces, hay dos españoles, Morat Raís «Maltrapillo» y Yúsuf Raís, lo que es una proporción importante, para la época que precedió inmediatamente a la gran inmigración de 1609.

No sólo la ciudad de Argel constituye la base de la actividad corsaria. El puerto de Cherchel y sus andalusíes, con sus vecinas montañas con excelente madera y hierro, es un centro de construcción de naves.

Diego de Haedo, que escribió sobre Argel a fines del XVI, advierte cómo en Cherchel se construían los famosos bergantines utilizados por el corso argelino: en ese puerto

> los más dellos son todos moriscos de Granada, Valencia y Aragón, de los cuales está todo aquel lugar lleno y poblado.

La mayor parte de estos hombres son al mismo tiempo patronos y capitanes de sus naves, ya que, habiendo nacido en España, son muy prácticos en puertos y costas de ese país y causan grandes daños, porque tienen allí parientes y amigos.

A principios del siglo XVI se podían calcular unos 20 ó 25 bergantines o fragatas, entre Argel y Cherchel, según Saadaoui.

Es conocido el temor y el odio que sentían los españoles hacia los corsarios argelinos. Estos sentimientos colectivos se expresan bien en el largo título de un folleto impreso en Málaga en 1623 contra un corsario morisco:

Verdadera Relación en la qual se da cuenta de las trazas y arbitrios que tuvo el Corsario Blanquillo, Morisco renegado, natural de la ciudad de Arcos, en el discurso del tiempo que fue corsario en las costas de España, lleuando della muchos cautivos, dase Cuenta de las desgracias, y enemigos que tuuo con desseo de avuerle a las manos, y como al fin vino a poder de Ioan Mellado, Patrón del Began de Miella, y la victoria que tuuo, juntamenta con la justicia que se hixo dél, y de sus compañeros.

Brahimi ha demostrado que el ensañamiento y afán de lucro de los ricos «burgueses» andalusíes de Argel no se debía tanto a odio hacia los cristianos como a codicia de dinero, por el mucho provecho que sacaban del corso y del rescate de los esclavos. En realidad, el corso era sobre todo una muy lucrativa actividad de frontera marítima, a lo largo de todo el Mediterráneo, donde europeos y magrebíes muchas veces buscaban su provecho, por encima de cualquier definición ideológica, pero sí teniéndolas en cuenta.

Andalusíes venidos de Argel se ven en actividades corsarias tanto en Salé, en la costa atlántica, como en Túnez: Mamet Granadino, Mamet Topal, Sidi Alí Moreno, Osta Alí Capitán, etc.

Comercio exterior. Los cautivos y esclavos

No se puede tratar aquí todo el proceso del cautiverio: lugar de captura (costa o navío), apropiación o distribución de las presas entre marinos, armadores y autoridades, adquisición por terceros, legislación que les afecta, utilización en diversos oficios o como mano de obra, posibilidades de autorrescate o de rescate por el país de origen, etc. Se ha estudiado en Túnez la intervención de andalusíes en diversas etapas del rescate.

Así como en Túnez era Mustafá de Cárdenas el mayor propietario privado de esclavos (después del bey, evidentemente), también en Argel era un andalusí, un siglo más tarde, el mayor propietario privado de esclavos: Mustefá Benamar, según Francisco Ximénez.

Tanto los redentores cristianos como el racionalista francés del siglo xvii Laugier de Tassy son categóricos al afirmar que son los andalusíes los especialistas en compra, venta y rescate de esclavos y cautivos cristianos: «Ellos son los que se han dedicado al comercio de esclavos», en cita recogida por Brahimi.

A los testimonios franceses del siglo xviii ya conocidos, se podría añadir un testimonio hispánico de 1639, publicado por Emilio Sola:

> ...los cautivos... trátanlos mal, y mayormente los Tagarinos, que son los expulsos de España; y porque se corten, que es que traten de su rescate, los hacen trabajar demasiado, les ponen cadenas y a los fuertes ponen en las galeras; y al fin los que mejor los tratan son los Turcos, los suelen dejar pasear sin darles de comer... Fuera de esto, el trato no es tan malo como antes, si no es entre los Moriscos, que en venganza del bien perdido los tratan mal.

Esta presión sobre los cautivos, para que se rescaten, ni era exclusiva de los musulmanes, ni de los andalusíes de Argel. José María de Cossío ha recogido textos reveladores de esta misma actividad en la península, en el siglo xiii:

> pero lo que declaran constantemente los cautivos es que los atormentaban para que se apresuraran a pagar el precio de su redención.

Esta dureza caracteriza el trato de los andalusíes de Argel con sus esclavos. Y hay que tener en cuenta que, si bien la actividad de comerciar con esclavos no parece fuera la principal fuente económica de Argel, sí era muy importante la población esclava en la capital, en los siglos XVII y XVIII.

No hay que extrañarse de la importancia de la dimensión económica del corso, junto a sus aspectos militares e ideológicos innegables, cuando se puede ver ya en el siglo XVI cómo se conjugaban todos esos elementos en las mismas transferencias de moriscos de España a Argelia, según un texto perfectamente verosímil de Haedo.

Hacia 1529, unos arraeces argelinos hacen una expedición contra las Baleares,

> ...los cuales, después de haber tomado alguna gente y navíos por aquellas Islas y por la costa de España, siendo avisados de ciertos moriscos del Reino de Valencia y del estado del Conde de Oliva, que se querían pasar en Barbaría a vivir en la ley de moros, con sus hijos y mujeres, y que si los querían pasar, que pagarían una suma grande de dineros, fueron los dichos corsarios dello contentos. Y una noche embarcaron junto a Oliva, más de doscientos destos moriscos, y luego se hicieron a la mar con ellos.

Todo era ganancia en esa expedición: ayudar al Islam, debilitar a sus enemigos y sacar provecho económico. Y además, a la vuelta de la expedición les persiguieron unas galeras españolas que iban hacia Italia y naves pagadas por el de Oliva: desembarcaron a los moriscos en Formentera, ganaron la batalla naval y se llevaron como presa a Argel a los cristianos y también a los emigrantes moriscos.

Alimentación de la ciudad: colonias agrícolas

Como en Túnez, son sobre todo los viajeros extranjeros los que más advierten la fertilidad de las colonias agrícolas andalusíes en los alrededores de las ciudades, especialmente de la capital argelina y sus

llanuras meridionales del valle de La Mitidja: el inglés Shaw o el español Ximénez.

El francés Venture du Paradis, de finales del siglo XVIII, afirma de la ciudad de Blida, de origen andalusí:

> *Belidé* es una de las ciudades más agradables del reino; está a 6 leguas de Argel, sobre el gran camino que conduce a Máscara. Todas las casas tienen su fuente. Los jardines proporcionan toda la fruta y todas las hortalizas que se consumen en Argel. Se celebra todos los jueves un mercado general, donde de todos los alrededores se traen gallinas, huevos, frutas secas, cebada, trigo y legumbres.

También está documentada la presencia de andalusíes establecidos en zonas agrícolas de la desembocadura del río Summam, en las afueras de la ciudad de Bujía (Bidjaïa).

Las informaciones sobre los principales productos cultivados son muy parciales: frutales, maíz, arroz. Algunos autores les atribuyen cultivos específicos que se dan actualmente, como pomelos y naranjos. El cultivo de la viña está documentado por un informe de 1755:

> Ay muchas viñas de una naturaleza y fertilidad prodigiosas; i vides que trepan y enlazan los más empinados árboles, formando naturalmente copas mui deliziosas i admirables. An sido dichas viñas plantadas por los Moros expulsados de Granada; porque antes no sólo no las plantaran, sino que desceparan los que avían plantado los Christianos, haziendo servir a los campos para otras cosechas (Castillo).

Ya se ha mencionado la aportación del andalusí Mustafá de Cárdenas a la extensión del olivar en las afueras de la ciudad de Bona (Annaba), según el testimonio del viajero francés Peyssonel, en 1728.

Se han hecho comparaciones entre la producción de los valles del Medjerda, en Túnez, y de La Mitidja, en Argelia, aunque «no obstante resulta temerario establecer ninguna conclusión definitiva», según Penella. Venture de Paradis hace también comparaciones semejantes en el ya citado texto sobre la fabricación de los gorros de lana o chechía.

Pero la comparación entre las actividades agrícolas en Túnez y en Argelia (también en Tetuán y Salé) permite de todas formas hacer al-

gunas afirmaciones importantes, para comprender el sentido de estas actividades en la inserción de los andalusíes en la sociedad magrebí.

Primero, hay que insistir en que los andalusíes dieron mucha importancia a la actividad agrícola. Se ha atribuido eso a su anterior actividad agrícola en Al-Andalus o en la España cristiana. Es evidentemente un factor importante. También hay que atribuirles la introducción en el Magreb de especies y productos alimenticios españoles de origen americano, desconocidos en esa zona.

Pero lo más importante es señalar que se establecen como colonias agrícolas cerca de las ciudades, y especialmente de Argel, para abastecerlas en alimentos y en productos que sean materia prima de su artesanía. La mencionada construcción del acueducto de Argel es el símbolo de una auténtica simbiosis ciudad-campo o, mejor dicho, de la total dependencia de esas poblaciones agrícolas del intercambio campo-ciudad.

También hay que advertir que los andalusíes se instalan en esas zonas agrícolas en forma de colonias, que podríamos denominar «poblados de colonización de nueva fundación», como puede deducirse del estudio de los pueblos del valle del río Medjerda, en Túnez, mucho mejor documentados que los argelinos.

Este mismo sentido de «poblados de colonización» se deduce también de la escueta pero muy expresiva frase de Al-Máqqari: «construyeron sus pueblos y ciudades aisladas» (*'amarû qurâ-hâ al-jâliya wa-bilâda-hâ*), donde hay que interpretar *jâliya* («aisladas») como una pretensión de estar entre ellos, sin relación con los habitantes rurales de la zona, en cuyas tierras se habían asentado por el apoyo de los turcos y a los que tendrán siempre como enemigos Antes, se había traducido esta frase por «construyeron pueblos y ciudades propias», de forma que se manifieste también esa pretensión inicial de esos poblados de vivir aislados de su contorno. La pretensión quedó superada por la realidad de su integración social en su contexto rural, con una asimilación mutua de las dos formas de vida, la periurbana y la propiamente rural tradicional magrebí.

Se trata de una «agricultura urbana», si puede expresarse así. Las colonias agrícolas de los andalusíes permitían participar en la vida y el esplendor de la ciudad, con la que intercambiaban toda clase de productos comerciales. Les permitía también disfrutar de servicios políticos y culturales varios. El estar protegidos militarmente por la ciudad,

contra ataques de beduinos o campesinos, era también un servicio que los moriscos o andalusíes esperaban de la vecindad de la ciudad y del centro militar del poder, asentado en la capital.

Los andalusíes eran un «sector primario», para el desarrollo de la producción y los servicios de una gran capital como era Argel y, en proporción, de las otras ciudades costeras argelinas. Aun a fines del siglo XVIII, Blida y Kolea seguían siendo las capitales agrícolas de las que se nutría la capital de Argelia y que regulaban los precios agrícolas, según el estudio de As-Sa'iduni.

El intercambio era mutuo, como se ve en la riqueza de construcciones que observan los viajeros en esas poblaciones rurales y hasta en las inversiones que esos pueblos hacen en las ciudades, sufragando donaciones religiosas urbanas, especialmente en los lugares santos orientales del Islam (Medina, La Meca, Jerusalén, etc.).

Por eso, como se nota en Marruecos y Túnez, no puede compararse la actividad agrícola de los andalusíes —para la ciudad— con la agricultura de semi-subsistencia e intercambio meramente local, de la mayoría de la población rural del Magreb. Se trata, pues, de una agricultura periurbana, de tradición medieval en el Magreb y Al-Andalus, estructurada no para la mera subsistencia del agricultor, sino como especialización intensiva, destinada al intercambio comercial.

Así es como la agricultura de las colonias andalusíes contribuyó a elevar el nivel de vida y de alimentación de las ciudades magrebíes, especialmente en Argel, y a proporcionar a la artesanía urbana materias primas para los procesos de transformación.

Artesanía urbana: la seda y lo textil

Dada la importancia urbana de Argel, hay que suponer una gran actividad artesanal, multiforme, en la que participarían muchos menestrales, de diverso origen étnico.

No hay ninguna mención particular de los andalusíes, en la construcción, la cerámica, la joyería, la quincallería, tapices, esparto, etc. Sólo la escueta mención de un maestro de obra o albañil andalusí, a principios del XVIII. Pero, basándose en la lista de oficios que trae Haedo, se puede afirmar que

> la mayoría de esos inmigrantes eran pequeños empresarios y artesanos, que forman los elementos sociales claves de la ciudad musulmana, identificados con la cultura islámica que defendían los Otomanos... (Hess).

Muchos autores señalan tradiciones artesanales andalusíes en diversas zonas argelinas: tocados andalusíes en Tremecén; vestidos moriscos en Cherchel; bordados; alfombras; bonetes o chechías con su zoco especial, como en Túnez, cerca de Babeloued (Bâb-al-wâdî, «la puerta de la rambla» de Argel), y con su proceso de fabricación concertado con los pueblos rurales andalusíes también, como en Túnez; artesanía del tejido, en especial la de la seda, importada de Granada en el XIV en la zona occidental de Argelia (a Orán, Honéin y Tremecén, y de allí a la Qal'a de los Banu-Raxid).

Estas influencias son muy verosímiles, aunque se trata de tradiciones poco documentadas, con cronología de difícil precisión, por ahora.

Es afirmación general el atribuir a tradiciones familiares andalusíes los orígenes de muchas labores artesanales en Argelia, aunque indudablemente se debieron mezclar con tradiciones locales y con evoluciones técnicas múltiples, dentro de la actividad productora y mercantil de Argel, abierta a poblaciones, demandas e influencias de todo el Mediterráneo y hasta de Oriente y de la Europa nórdica.

Una fuente italiana ha atribuido la introducción de la artesanía de la seda en Argelia a los «granadinos», a principios del siglo XVII. La afirmación de Salvago ha sido repetida por los historiadores, que a veces no se atreven a aseverar el origen granadino de esa artesanía, aunque las fuentes contemporáneas recalcan que las industrias de la seda estaban generalmente en manos de andalusíes y parecen haber contribuido mucho a la riqueza de la ciudad de Argel, donde había por aquellas fechas nada menos que 600 sederos, según Latham.

Haedo, a fines del XVI y en el capítulo de su libro que trata «De los exercicios de las mujeres de Argel...», afirma que

> pocas son las que saben labrar de seda, si no es alguna renegada o morisca de España, que en su tierra lo deprendió, y las hijas que de éstas nacen, a quien sus madres se lo han enseñado...

De todas formas, hay que suponer con toda verosimilitud una participación andalusí importante en todas la actividades de la ciudad

de Argel y de las otras zonas urbanas y periurbanas de Argelia: artesanía, comercio, administración, etc.

Un estudio reciente sobre los oficios en Argel en general, con documentación manuscrita nueva, especialmente de los siglos XVII y XVIII, no señala especialmente a los andalusíes como grupo específico en el artesanado de la capital, como se señalan los artesanos de otros orígenes (los cabailíes de las montañas, los mzabíes jarichíes del sur, los mzitíes y biskríes de los oasis, los cháwiyas y los negros). Aunque hay que ser prudentes con los argumentos de tipo negativo, esta falta de «especialización» sería una muestra más de la integración total de los andalusíes a todos los oficios urbanos de los ciudadanos de la capital, al igual que otros islamizados de origen oriental y europeo y sus descendientes.

Insertos en el cosmopolitismo urbano de los turcos en el Mediterráneo

1. *Extranjeros entre extranjeros, en Argel*

Quizás el aspecto más relevante de la inserción de los moriscos o andalusíes en la sociedad argelina, especialmente en su capital, es su asimilación rápida, como extranjeros que eran en una sociedad dominada por extranjeros de origen muy diverso. El texto de Al-Máqqari, que menciona la instalación de los andalusíes en La Mitidja y no en Argel, indicaría con esa omisión —explicable también por su personal antipatía política hacia la capital de la Regencia— que no formaban en ella un elemento aislado, propio, como en las demás regiones y ciudades del Magreb.

En la capital, donde todos eran «minorías» según el modelo de Estanbul, los moriscos exiliados de España podían penetrar con todo el peso de su cultura hispánica e hispano-musulmana, simplemente con ocupar el papel social que les asignaba el poder político militar dominante, él mismo extranjero, y con manifestar su respeto y adhesión a la ideología islámica de la sociedad musulmana argelina.

Esta inserción entraba perfectamente en la dinámica de la política de los turcos otomanos en el Magreb árabe.

> Después de haber fundado su centro urbano en el siglo XV, los Otomanos extendieron la fronteras de una sociedad imperial en el Norte de África. Con la ayuda de nuevas técnicas de administración y de una nueva tecnología militar, los turcos potenciaron ciudades-estado, expulsaron a los núcleos tribales lejos de los centros urbanos e impusieron una clase dirigente foránea por encima de la sociedad local. Cuando terminó la expansión, el poder de la administración central disminuyó y los políticos del imperio organizaron un sistema de niveles graduados de obediencia entre el centro y la periferia (Hess).

En este sistema político no podían sentirse demasiado extranjeros los moriscos expulsados de España.

2. *Cultura islámica y cultura hispánica: lengua y religión*

Se han conservado muy pocas informaciones sobre los aspectos culturales de los moriscos instalados en Argelia. Sólo unos pocos datos documentados y unas comparaciones con lo que se sabe de otros países islámicos permiten conocer la situación general de esos musulmanes andalusíes e hispánicos en tierras argelinas.

Evidentemente, los moriscos expulsados de España e inmigrantes en Argelia habían realizado ese traspaso de sociedad por razones religiosas: tenían plena conciencia de su identidad islámica personal y de su necesaria adhesión al Islam para ser ciudadanos reconocidos en la sociedad argelina. Asisten en las mezquitas a las ceremonias religiosas prescritas, como les reprochará «en ausencia» la Inquisición española. Construyen mezquitas y baños en los poblamientos nuevos, como signo de identidad religiosa, como está documentado para Blida, según Hajji Jalifa.

También polemizan de temas religiosos con cristianos, como el «tagarino y morisco de España, Alí Medina, que aquí tienen los moros por gran sabio» (Haedo). Una anécdota de polémicas llega hasta un británico del siglo XVIII, de moriscos que se burlan de las enseñanzas eclesiásticas (Morgan). Algunos andalusíes profieren continuos ataques verbales contra las creencias cristianas y hasta hacen intervenir a «renegados» o convertidos al Islam de origen cristiano para que intervengan a favor del Islam en sus disputas con cautivos cristianos, como han

documentado los Bennassar. El que algunos pocos hayan sentido la nostalgia de España y hayan vuelto o intentado volver no indica que la inmensa mayoría de los moriscos no participaran muy sinceramente en las creencias musulmanas de sus antepasados de Al-Andalus y de sus compatriotas y correligionarios de Argelia.

Está el caso excepcional de los moriscos que llegaron a Argel y no se habían hecho circuncidar, por lo doloroso y aun peligroso de la operación en adultos y por no parecerles esencial desde el punto de vista religioso. No tuvieron más remedio que hacerlo, cuando en Argel se echó un bando para que todos los moriscos que habían venido de España se retajasen so pena de ser esclavos.

Aunque a veces manifiestan quejas contra los enemigos que tenían en tierras musulmanas, recuerdan que peores los tenían en España, según la mencionada frase de Al-Háyari Bejarano:

> ...Túnez... tiene dos plagas: la una de renegados y la otra de alarbes, y lo mismo en Argel y en Tremecén... Y en cualquier parte están mejor [los moriscos expulsos] que no sujetos a Inquisición.

Por solidaridad islámica con los moriscos que aún permanecían en España antes de la gran expulsión y por compensación de las afrentas que ésos recibían de los cristianos, a veces se ensañan contra los cautivos, especialmente los eclesiásticos, según cuenta con evidente parcialidad Haedo:

> Sólo en un caso son muy liberales: que si se les antoja quemar vivo un cristiano por vengar alguna muerte de algún renegado o morisco que en España que fue por justicia o por el Santo Oficio condenado, como han hecho y quemado a muchos por esa causa... y si es necesario comprar el cristiano al patrón y pagarlo, suelen ellos luego andar demandando limosna por las calles y boticas y pagarle, y todos, poco o mucho, contribuyen, pareciéndoles hacer en esto gran servicio y sacrificio a Dios, especialmente si el cristiano es sacerdote, a que llaman Papaz, a los cuales infinitamente aborrecen y quieren mal (Haedo).

Sobre su nivel lingüístico en español, hay poquísimos datos. Se ve cómo moriscos de Cherchel y Argel sirven de alfaqueques o intermediarios para rescates en Orán, precisamente porque sabían castellano, a

mediados del XVI. El único texto escrito en castellano por un morisco de Argel ha sido conservado gracias a otro morisco de Túnez: *Comentario sobre un tratado que compuso Ibrahim de Bolfad, becino de Argel, ciego de la vista corporal y alumbrado de la del coraçon y entendimiento*, del que hay un manuscrito en la Biblioteca Nacional de Madrid. Pero hay que suponer que la evolución lingüística de los moriscos argelinos siguió unas pautas generales, que se estudian en un capítulo específico de este libro. De todas formas, se puede suponer, como para los granadinos que emigran a Marruecos, que la mayoría de los moriscos que pasan a Argel conservaban la lengua árabe hablada, por ser valencianos, y pudieron adaptarse muy rápidamente, desde el punto de vista lingüístico, al árabe hablado en las ciudades argelinas. No era ésa la situación lingüística de los moriscos aragoneses y castellanos de Túnez, muchos de ellos sin más conocimiento de lengua que la romance original.

Tampoco hay muchos datos concretos sobre su cultura general hispánica, que ha de suponerse en función de sus habilidades en agricultura, artesanía, construcción de naves, albañilería y otros oficios que se les ve ejercer en Argelia. Supone ciertos conocimientos de medicina el que se mencione a cirujanos moriscos en Argel: el ya mencionado médico Jáber, valenciano; García Díaz, cirujano andalusí de Toledo.

El caso de Jábar, que había vendido antes de marcharse de Valencia «todos los libros cristianos que tenía, es a saber un libro de Santo Tomás e un libro de Frayle León de Granada y un libro nombrado *Cosas memorables de Hespania* (texto publicado por Labarta), es un signo evidente de ruptura con la cultura hispánica cristiana, pero también una precaución para un viaje difícil y una inserción en la sociedad argelina, donde sabría que no podría conservar esa clase de libros; no indica, evidentemente, una renuncia total y efectiva de la cultura hispánica, que supo utilizar en su práctica médica en Argel. Lo que sí indica es la «hostilidad sin compromiso» contra los cristianos de España, que era un dato correlativo a «su identificación con la cultura islámica que defendían los otomanos» (Hess).

3. *Solidaridad entre moriscos en el mundo islámico*

No es fácil documentar ni medir la solidaridad entre moriscos expulsados de España, entre individuos que tienen un origen globalmen-

te idéntico pero con situaciones y reacciones forzosamente individuales y con intereses no siempre convergentes. Pero sí hay indicios de una provechosa y real solidaridad que puede calificarse de «étnica» porque corresponde al género de vinculaciones de grupo que el régimen islámico de los otomanos fomentaba en sus amplios dominios alrededor del Mediterráneo y especialmente en sus ciudades portuarias, imagen del cosmopolitismo de Istanbul, con sus numerosos grupos socio-culturales.

Ya se ha visto un ejemplo de solidaridad religiosa entre moriscos, cuando se sienten afectados por los daños a sus compatriotas o correligionarios de España. El paso de los moriscos de la península a tierras islámicas suponía, muchas veces, una fuerte red de solidaridades entre ellos, entre los de España, los que les transportaban o guiaban y los que les recibían y ayudaban a instalarse.

Esta solidaridad se da también en la facilidad de desplazamientos entre Argel y los otros lugares de instalación de moriscos: los viajes o pasos de moriscos tunecinos a Argel son bastante numerosos, como también se encuentran en Túnez moriscos argelinos. Las actividades comerciales y de corso de muchos moriscos favorecían, evidentemente, esos contactos y viajes, pero hay que situarlos también en la tradicional movilidad de la sociedad islámica, facilitada por la unidad política del potente imperio otomano en el Mediterráneo. Es notable el número de comerciantes andalusíes de Túnez que han hecho la peregrinación a La Meca, a los lugares santos del Islam; es muy probable que hubiera también muchos moriscos argelinos que realizarian ese viaje, contando con la solidaridad morisca para sus desplazamientos, aunque no estén muy documentados todavía.

El riquísimo andalusí «tagareno» de Argel «Achi Mostafá Benamar», ya mencionado, había hecho la Peregrinación a La Meca, como lo indica su título de *achi* o *hhâyyî*: su condición económica desahogada le habría facilitado el viaje, como a los demás comerciantes tunecinos que aparecen en la documentación disponible que los menciona. Por otra parte, las pequeñas ciudades de Blida y Kolea, con importante población andalusí, son unos de los principales centros argelinos de envío de dinero para las fundaciones religiosas de los lugares santos del Islam.

También circulan entre las diversas comunidades de moriscos libros y otras corrientes culturales, como la ya mencionada obra de Ibra-

him de Bolfad, instalado en Argelia, obra conocida en Túnez, o la obra de artillería del morisco tunecino Ibrahim Al-Marba-s, del que se encuentran copias en Argelia y Marruecos.

Esta solidaridad se manifestaría especialmente entre los propios moriscos argelinos, relacionados por múltiples lazos de vecindad, cultura e intereses. Ya se ha visto la solidaridad que podía haber entre «granadinos» y entre «tagarenos», aunque sólo fuera con ocasión de un entierro. Esta solidaridad se manifiesta de forma especial, por precepto y virtud islámicas, con los pobres andalusíes, que dan origen a fundaciones económicas para subvenir a sus necesidades. Las solidaridades económicas se adivinan, aunque no sean exclusivamente entre andalusíes, cuando se ve que aún a finales del siglo XVIII es Blida la ciudad que regula los precios agrícolas de Argel y sus alrededores. Otras actividades económicas, como la artesanía, tendrían también su red de solidaridad entre andalusíes, como en la ya mencionada fabricación de la chechía en Túnez, seguramente imitada por andalusíes de Argel y Blida, aunque esa fabricación o artesanía no estuviera exclusivamente en manos de descendientes de los moriscos expulsos.

Abiertos cada vez más, en una sociedad urbana cosmopolita, pero con solidaridades entre ellos a muchos niveles, los andalusíes de Argelia, actualmente totalmente integrados en la sociedad argelina, se beneficiaron pronto de esta posibilidad, por el carácter específico de la sociedad argelina donde se instalaron, especialmente en su capital.

III

TÚNEZ

Especificidad de la instalación morisca en Túnez

La Regencia otomana de Túnez es el país cuya inmigración morisca es más conocida, a pesar de su relativa lejanía de España, si comparamos ese país magrebí con Argelia y Marruecos. Esta situación específica se debe a dos factores, mutuamente implicados:

1.° La comunidad de moriscos o andalusíes está muy bien definida y delimitada en la sociedad tunecina, especialmente en el siglo XVII y siguientes, y no se difumina o asimila enteramente en el resto de la sociedad, como acontece en los demás países donde se instalaron los inmigrantes moriscos.

2.° Los estudios sobre los moriscos o andalusíes de Túnez se han llevado a cabo con rigor y tendencia a la exhaustividad, desde hace varias décadas, lo cual ha producido una importante bibliografía que abarca prácticamente todos los aspectos que se refieren a esa comunidad.

Los dos aspectos están íntimamente implicados. Si el objeto del estudio está claramente delimitado, es más fácil de estudiar. Si se estudia detenidamente, se puede parcelar mejor todos y cada uno de los aspectos de la actividad de esa comunidad de moriscos, para tender a la exhaustividad en el tema en su conjunto y definirlo mejor.

En la imposibilidad de presentar aquí exhaustivamente el resultado de tantos estudios como se han hecho ya sobre los moriscos o andalusíes en Túnez, se van a presentar las principales líneas de esa investigación, actualmente muy activa y en manera alguna agotada.

Las páginas de síntesis que siguen no dispensan de leer los trabajos monográficos. Cada monografía tiene un importante valor en sí y permite también comprender mejor los paralelismos que se pueden encontrar con otros países de inmigración de los moriscos. Muchos aspectos que están escuetamente documentados en otros países, en Túnez tienen una importante documentación complementaria, que la explicita y que sitúa los hechos aislados allí existentes.

1. *Singularidad de las emigraciones andalusíes a Túnez*

Ante todo, hay que recordar brevemente las coordenadas geográficas e históricas que relacionan a Túnez como país islámico con Al-Andalus, la Península Ibérica y sus habitantes musulmanes.

El territorio de la Regencia de Túnez en el siglo XVII correspondía aproximadamente a la actual República Tunecina, entre las también Regencias o *vilayet* otomanos de Argel y Trípoli de Occidente (Argelia y Libia actuales). A principios del siglo VIII había partido de ese territorio y de su capital Kairuán la iniciativa de la conquista de la Hispania visigótica y desde Kairuán se regirá Al-Andalus durante casi medio siglo. Desde entonces, las capitales del territorio tunecino (Kairuán, en los siglos VIII y IX, Al-Mahdiyya, en el X y en el XI, Túnez sobre todo a partir del XIII) van a ser el paso obligado de todos los andalusíes que viajan a Oriente y de todas las corrientes culturales árabe-islámicas que vienen de los centros orientales al extremo occidente islámico de Al-Andalus.

Pero ese goteo incesante de viajeros de Al-Andalus no explica la singularidad de las grandes emigraciones de andalusíes al territorio tunecino. Éstas se darán en dos etapas muy bien definidas y delimitadas en el tiempo.

La primera se da a mediados del siglo XIII, cuando la caída en manos de los cristianos de importantes regiones de Al-Andalus. La necesidad de emigrar, para la clase dirigente musulmana de esas regiones y ciudades, afectó por igual a los cuatro reinos post-almohades del Occidente musulmán: Granada, Fez, Tremecén y Túnez. Este último, en manos de la dinastía Hafsí, atrajo a un gran número de intelectuales y técnicos andalusíes, que formaron parte de la élite ciudadana del prós-

pero reino de Túnez, del siglo XIII al XV, de forma semejante a como se situaban muchos andalusíes en las otras capitales magrebíes.

Pero el descalabro de Túnez a principios del siglo XVI, al tener que soportar múltiples ataques cristianos y especialmente la ocupación de La Goleta y otros puertos por parte de los españoles, supuso una cierta destrucción de la sociedad tunecina, durante más de medio siglo, bajo el demoledor «protectorado» que impusieron los españoles sobre la dinastía, precisamente para evitar la instalación del gobierno turco otomano (presente en Argelia, en Trípoli y en todo el Mediterráneo oriental) frente a las posesiones hispánicas de Italia meridional, en Sicilia, Cerdeña y Nápoles. Tras el freno a los otomanos que supuso la batalla de Lepanto, en 1572, la caída del «Arx Nova» o fortaleza que construían los españoles frente a Túnez, y de La Goleta, en 1573, marcó el final de una etapa de decadencia total de la sociedad tunecina, incapaz de defenderse de los ataques marítimos de los españoles, como lo habían hecho los argelinos a partir del puerto de Argel, o de refugiarse en el interior del país, como lo habían hecho los marroquíes a partir de sus capitales interiores de Fez y Marrakech. Y aún más de dos décadas tardará el gobierno tunecino, bajo la autoridad turca, para estructurar seriamente el país, a partir de 1590.

Esta evolución de la sociedad tunecina a lo largo del siglo XVI explica por qué ese país no recibió ni acogió a las oleadas de andalusíes, cada vez más hispanizados, que habían ido pasando al Magreb a lo largo del siglo XVI durante el largo éxodo final de los musulmanes de Al-Andalus, especialmente tras la caída de Granada de 1492 y tras la guerra de Las Alpujarras de 1568-1571. Los moriscos fueron pasando gradualmente a Argelia y Marruecos. Y se fueron asimilando también gradualmente a la sociedad magrebí de esos países, como se ha visto en los capítulos precedentes. En cambio en Túnez la emigración vino repentinamente —cuando la gran expulsión de 1609-1614—, masivamente —con unos 80.000 moriscos— y cuando esos musulmanes de la península estaban más hispanizados y difíciles de asimilar, en una sociedad tunecina casi desvertebrada en sus aspectos urbanos, apenas rehecha por el reciente poder militar turco.

Por eso la comunidad morisca de Túnez mantuvo unas características específicas más claras y durante más tiempo, dentro del marco de la sociedad tunecina de época otomana, hasta hoy en día.

Esto se debió también a la política de acogida de las autoridades turcas en Túnez. Favorecieron, sobre todo al principio, la estructuración de la comunidad andalusí, con sus autoridades y sus características propias, según el modelo oriental de los agrupamientos étnico-religiosos o *millet*.

2. *Características de los estudios sobre los moriscos o andalusíes en Túnez*

La clara delimitación del colectivo morisco y de sus descendientes, claramente separados de sus antecedentes andalusíes medievales y casi sin graduales aportaciones moriscas del XVI (hay algunos andalusíes en Túnez a finales del siglo y primera década del XVII, pero muy pocos) han hecho que el objeto de estudio sea fácil de definir, para los investigadores. Las investigaciones científicas sobre los moriscos y sus descendientes en Túnez han tenido, a lo largo del siglo XX, unos hitos que son la clave de la abundante producción actual y que explican el conocimiento relativamente completo que hay ya sobre el fenómeno social que representó esa emigración.

A principios del siglo, el culto y erudito tunecino Abdelwahab presentaba en un congreso internacional una síntesis sobre el colectivo de los andalusíes en Túnez y sobre su aportación a la cultura tunecina [1]. Esta síntesis, que definía con mucho acierto el objeto de los estudios de Moriscología en la sociedad tunecina abarcaba todos los aspectos que han sido desarrollados ulteriormente sigue siendo el punto de referencia fundacional de esos estudios.

En 1957, el trabajo global de Latham supuso una ampliación de ese mismo punto de vista, con una renovada metodología científica y con mucho más material, recogido en textos históricos y en tradiciones orales tunecinas. Ese trabajo, difundido en inglés y en francés, sigue siendo enteramente válido y básico [2].

[1] H. H. Abdul-Wahab, «Coup d'oeil général sur les apports ethniques étrangers en Tunisie», *Revue Tunisienne*, Túnez, XXIV, 1917, pp. 305-316, 371-379; *Les Cahiers de Tunisie*, Túnez, XVIII, 69/70, 1970, pp. 149-169. Edición de la parte referente a los andalusíes, en M. de Epalza-R. Petit, *Recueil d'études sur les Morisques Andalous en Tunisie*, Madrid, 1973, pp. 17-20. Había sido presentado en el Congreso Internacional de Orientalistas de Argel, en 1905. Ha sido editado como folleto aparte, en Túnez, en 1970.

[2] J. D. Latham, «Towards a study of Andalusian Immigrations and its place in Tu-

En 1973, la publicación del libro misceláneo de Epalza y Petit ponía a la disposición de los investigadores 32 trabajos sobre los moriscos o andalusíes en Túnez, inéditos unos y poco asequibles otros. La bibliografía, los índices y las perspectivas presentadas en las presentaciones de cada trabajo ponían a la disposición de los historiadores una nueva base, metodológicamente muy plural, para el estudio de los moriscos tunecinos. Este libro representaba un esfuerzo colectivo de muchos investigadores y abría perspectivas para todo un programa de trabajos futuros, en muchas direcciones [3].

Precisamente por esas mismas fechas se fundaba en Túnez el Centro de Estudios Hispano-Andalusíes, bajo la dirección del historiador, arqueólogo y moriscólogo Zbiss. Bajo su dirección se empezaron a recoger todos los datos disponibles en Túnez sobre los andalusíes, sobre sus actividades y sobre los restos presentes de esas actividades. Ha sido un trabajo de casi dos décadas, llevado a cabo por un pequeño equipo, muy competente, en diversas líneas: documentación archivística, restos arqueológicos, onomástica de familias, tradiciones orales (como la encuesta realizada por el jeque Mezzi en el pueblo de Tebourba). Este material va siendo elaborado en trabajos monográficos por diversos miembros del equipo de Zbiss, entre los que destaca notablemente El Gafsi y también Boughanmi, Hlioui y las dos hijas del señor Zbiss [4].

En 1983, diez años después del libro misceláneo ya citado, el Centro de Estudios Hispano-Andalusíes sacaba otro libro misceláneo, editado por Zbiss, Gafsi, Boughanmi y Epalza, con publicaciones de los miembros del Centro y de otros investigadores tunecinos y extranjeros [5]. Porque paralelamente a la labor de recogida de datos en el país,

nisian History», *Les Cahiers de Tunisie*, Túnez, V, 1957, pp. 203-252; traducción francesa en M. de Epalza-R. Petit, *op. cit.*, pp. 23-63, y J. D. Latham, *From Muslim Spain to Barbary. Studies in the History and Culture of the Muslim West*, Londres, 1986.

[3] M. de Epalza-R. Petit, *op. cit.*

[4] Ver artículo con perspectivas de ese trabajo en equipo M. Boughanmi-A. Gafsi-N. Hlioui-M. de Epalza, «Recherches sur les Moriscos-Andalous au Maghreb (Bilan et perspectives)», *Revue d'Histoire Maghrébine*, Túnez, pp. 13-14, 1979, pp. 21-26.

[5] Diversos artículos recogidos en A. Temimi, *Le Gouvernement Ottoman et le Problème morisque*, Zaghouan, 1989. Ver también su ponencia en el Congreso Internacional sobre «La expulsión de los moriscos. Consecuencias en el mundo islámico y en el mundo cristiano», Sant Carles de La Rápita (Tarragona), diciembre 1990 (actas en prensa).

otros trabajos recogían documentación sobre el tema a partir de otras fuentes.

La dimensión internacional y pluridisciplinar de los estudios sobre los moriscos tunecinos se amplió, precisamente desde 1983, con los congresos en Túnez del Comité Internacional de Estudios Moriscos y con la fundación del CEROMDI (Centro de Estudios y de Investigación Otomanos, Moriscos, de Documentación y de Información), ambos presididos por Temimi, que había contribuido con sus estudios sobre las relaciones entre los moriscos y el Imperio Otomano a situar el tema de los moriscos en su contexto islámico [6]. Las actas y publicaciones de ese nuevo centro de investigación tunecino tratan a menudo de los moriscos en la sociedad tunecina y contribuyen a iluminar cada vez mejor esos estudios [7].

Esa riqueza relativa de la documentación y la cantidad de estudios modernos se debe, evidentemente, a la especificidad de la implantación moriscas en Túnez, pero también al papel que los tunecinos atribuyen al elemento andalusí de su país, según Kress [8].

El éxodo de los moriscos y su instalación en Túnez

1. *Causas sociales y personas concretas que favorecieron el éxodo hacia Túnez*

En la Regencia otomana de Túnez, a principios del siglo XVII, no había tradición de inmigración andalusí: la inmigración medieval se había cortado con la ocupación española, que impidió también la inmigración de granadinos y moriscos a lo largo del siglo XVI. Pero fue quizás la casi total destrucción o al menos desestructuración de la

[6] S. M. Zbiss-A.-H. Gafsi-M. Boughanmi-M. de Epalza, *Etudes sur les Morisques Andalous,* Túnez, 1983.

[7] Ver introducción de este libro y M. de Epalza, «Congresos y publicaciones de historia árabe en época otomana (Túnez)», *Awrāq,* Madrid, IX, 1988, pp. 217-221.

[8] H.-J. Kress, «Éléments structuraux "andalous" dans la genèse de la géographie culturelle de la Tunisie», *Ibla,* Túnez, 145, 1980, pp. 3-45; reproducido en S. M. Zbiss-A. H. Gafsi-M. Boughani-M. de Epalza, *op. cit.,* pp. 129-154; es traducción francesa de un artículo publicado en alemán en *Marburger Geographische Schriften,* Marburgo, 1977.

capital y de la sociedad tunecinas lo que favoreció la instalación de los moriscos expulsados, al intentar los turcos reorganizar el país.

Hay en el éxodo morisco hacia Túnez personas concretas conocidas que canalizaron el flujo de inmigrantes y favorecieron su instalación.

En primer lugar hay que mencionar al comerciante morisco aragonés instalado en Marsella Jerónimo Henríquez. Ya antes de la gran expulsión favorecía el embarque de los moriscos que huían de España. Debió intervenir también en proporcionar barcos privados franceses para embarcar a los expulsados. Al ver confluir hacia Marsella y hacia los otros puertos franceses mediterráneos masas inmensas de moriscos, por tierra y por mar, debió negociar con las autoridades otomanas y con los propios moriscos su dispersión por los países islámicos. Sabía que en la Regencia de Túnez había espacio social para una gran masa de población nueva y allí encaminó finalmente a los expulsados de 1610, especialmente a los castellanos, aragoneses y catalanes. Se encargó de gestionar en Francia diversos pleitos de moriscos, durante varios años, y aparece en la documentación comerciando con sus compatriotas andalusíes del Magreb y del Imperio Otomano oriental.

El sultán otomano Ahmad I (1603-1617) intervino también eficazmente ante las autoridades francesas y venecianas para que facilitaran el paso de los moriscos a tierras musulmanas. Intervino sobre todo, según un documento estudiado recientemente por Temimi, ante las autoridades locales turcas en Túnez para que se les acogiera bien y se les diera tierras y medios de vida.

En Túnez, la autoridad superior turca era ejercida por el dey Uzmán, «fiero león pero con nosotros tierno cordero», según el testimonio de un escritor morisco. Había traído el orden en el país, tras el período de ingerencia española y de las luchas entre militares turcos de las dos primeras décadas de la administración otomana. Dispensó de tasas portuarias a las naves que traían a los moriscos, dio una moratoria fiscal a éstos para los primeros años de su instalación y les dio tierras y otras medidas de protección oficial para facilitar su instalación.

Abu-l-Gaiz Al-Qaxxax, personaje religioso originario del sur tunecino y administrador de los bienes religiosos, obligó a los habitantes de Túnez a que recibieran en sus casas a los recién llegados, a quienes abrió también algunas mezquitas. Dos textos de moriscos, en árabe y en francés, cuentan que cuando un responsable de una de esas mez-

quitas se quejó de que los niños se hacían sus necesidades en la mezquita impurificándola, le contestó que si las paredes de esos templos pudieran hablar manifestarían su gozo por albergar a las víctimas de persecución por el Islam. Apoyó que la instrucción religiosa de los moriscos pudiera hacerse en castellano, si era la única lengua que sabían.

Fueron sobre todo los propios andalusíes, hombres y mujeres, los que supieron organizarse colectivamente para defender sus intereses.

Supieron dotarse de jefes, con la anuencia de las autoridades turcas del país. El primer «jeque de los andalusíes» documentado fue Luis Zapata. Más tarde y durante varias décadas fue el comerciante y gran propietario andaluz Mustafá de Cárdenas.

Se dotaron también de organizaciones gremiales, como los del monopolio de la chechía o «bonete toledano», cuya fabricación se distribuyó entre diversos pueblos y barrios de andalusíes. Tenían también su propia asociación de nobles *cherifes,* que gestionaban una escuela superior reservada a los jóvenes moriscos, la Madrasa de los Andalusíes. Tenían fundaciones religiosas propias de los andalusíes.

Especialmente supieron formar barrios en Túnez y colonias agrícolas en los alrededores y zona de influencia de la capital.

Algunas de las muchas peripecias del traslado de los moriscos de Francia a Túnez han sido recogidas en documentación francesa estudiada por Cardaillac y Epalza.

2. *Lugares de instalación*

No es imposible que la forma de instalación de los moriscos inmigrantes en Túnez se aprovechara de la experiencia anterior de Argel y de otras zonas del Imperio Otomano y, quizás, de Marruecos. Al no poseer tierras propias, debieron adquirirlas, en la ciudad o fuera de la ciudad, y beneficiarse también de ciertas «expropiaciones» en su favor, cuyo procedimiento no se conoce aún, aunque el hecho esté documentado someramente en unas disposiciones del gobierno otomano.

En la ciudad de Túnez, algunas familias particularmente pudientes se instalaron en un barrio alto, cerca de la alcazaba y palacio del gobierno, alrededor de las actuales calle de los Andalusíes y plaza del Palacio. Los artesanos ocuparon arrabales, especialmente al norte del re-

cinto antiguo de la ciudad, en Halfawín (barrio de los esparteros), Bab-Suwaiqa (puerta del zoquito, donde se construyeron una mezquita que aún se conserva), Fajjarín (plaza de los alfareros) y huertas periurbanas de Al-Biga («la vega», alrededor de la calle rectilínea de Tronja o «taronja»).

También en la ciudad de Bizerta, importante puerto militar al norte del país, crearon un arrabal, al poniente de las murallas, aun hoy llamado Hawmat-Al-Andalus, «barrio de los andalusíes». Andalusíes fueron también los que se instalaron, varios años después de la gran expulsión, en el nuevo puerto militar de Porto Farina o Ghar-El-Melh, cuyas fortalezas fueron diseñadas por un morisco venido de Argel. Esta pequeña ciudad está a medio camino entre Túnez y Bizerta y fue fortificada para vigilar la entrada del golfo de Túnez. Está rodeada de pueblecitos agrícolas poblados por moriscos.

En zonas rurales cerca de Túnez los inmigrantes fundaron colonias agrícolas, pueblecitos que supieron organizar de forma muy original y diferente del urbanismo rural magrebí tradicional. Las huellas andalusíes de esos pueblos perduran hasta hoy en día.

Los pueblecitos andalusíes se pueden distribuir en cuatro grandes zonas:

1. El valle del río Medjerda y alrededores de Túnez.
2. Llanuras septentrionales en el camino Túnez-Bizerta.
3. Llanuras septentrionales en el camino Túnez-Nabeul.
4. Zaghouan, junto a la montaña que da agua al acueducto de Túnez.

Estas zonas rurales pueden considerarse como espacios periurbanos de la capital, relacionados con ella por excelentes caminos (los andalusíes reconstruyeron puentes especiales sobre el río, en Qalat-Al-Andalus y Medjez-Al-Bab) y protegidos por fortalezas turcas (hasta la de As-Sahra, sobre el río Medjerda, a 85 kilómetros. de la capital y 4 del pueblo morisco más alejado, Testur).

Cada uno de esos pueblecitos tiene características urbanísticas y arquitectónicas que se han conservado en parte hasta hoy en día. Hay que señalar en particular Testur o Tazatores, que hace de capital comarcal para los pueblos del valle del Medjerda, y Grombalia, también centro comarcal de los pueblos andalusíes del Cap Bon, en el eje Tú-

nez-Nabeul. En Grombalia instaló su palacio Mustafá de Cárdenas, con una gran finca que hacía cultivar por varios centenares de esclavos.

Algunos andalusíes quisieron instalarse más al sur, lejos de la capital, a pesar del parecer contrario de Uzmán Dey. Parece que no les fue bien. Pero es muy probable que hubiera familias individuales que se instalaron en otras poblaciones de la Regencia, especialmente en sus ciudades portuarias. Éstas serían seguramente las que más rápidamente perderían las características hispánicas y la identidad andalusí.

Permanencia de la identidad andalusí

Ya se ha visto que los inmigrantes moriscos embebieron la sociedad árabe-islámica del Magreb con su herencia peninsular. Por una parte eran herederos de los nueve siglos de la civilización islámica de Al-Andalus e hicieron partícipes de su herencia a los países que les recibieron en su destierro. Pero por otra parte transmitieron a esos países parte de su herencia específica hispánica, diferente de la cultura tradicional magrebí en lengua, costumbres y técnicas. La herencia andalusí e hispánica de la inmigración morisca se manifestó con particular fuerza en la sociedad tunecina, precisamente porque la andalusí era muy antigua y prestigiosa y porque la hispánica era muy fuerte en los moriscos emigrados a Túnez, que eran castellanos, aragoneses y catalanes, más hispanizados y menos arabizados que los valencianos, que emigraron masivamente a Argelia, o los andaluces, que lo hicieron también a Marruecos.

1. *Identidad onomástica*

Los moriscos inmigrantes tenían nombres y apellidos hispánicos. Ya durante el viaje se les ve utilizar un doble nombre, al igual que en sus transacciones comerciales con europeos. Van cambiando rápidamente los nombres de pila cristianos, pero muchos conservan apellidos hispánicos. Algunos de esos apellidos aparecen en la documentación posterior: en la del XVII, recogida por Grandchamp; en la del XVIII, como en el diario de Francisco Ximénez; en la del XIX, estudiada por

El Gafsi y Benali; en la actual, estudiada especialmente por Latham y los Zbiss.

La lista de esos apellidos de origen hispánico es amplia y se presta a interesantes estudios etnológicos. Ofrece, en general, más visos de autenticidad morisca que los equivalentes marroquíes, porque éstos pueden deberse —al menos en parte— a otros inmigrantes islamizados originarios de la Península. Esta posibilidad es muy reducida en el caso de los apellidos hispánicos tunecinos.

Junto a apellidos hispánicos, hay familias muy conscientes del origen andalusí de sus apellidos árabes, como los Ibn-'Axŭr (Benachour), procedentes de un hombre religioso venido de Marruecos, y los Al-Ijwà (Lakhoua), descendientes de los moriscos granadinos expulsados a principios del siglo XVIII. Todos tienen a gala el ser «andalusí», aunque muchas familias hayan mudado su exótico apellido hispánico por otro más árabe, en algún período de los casi cuatro siglos que os separan de la expulsión de España.

Una anécdota tunecina, contada por un electricista-albañil a un profesor de la Universidad, ilustra míticamente lo que significa el origen andalusí, el apellido y el exilio para un descendiente de moriscos:

> Yo soy andalusí.
> Nos lo dijo nuestro padre,
> cuando nos reunió junto a su lecho de muerte.
> Y nos dijo:
> Antes éramos ricos,
> pero hemos dilapidado nuestra fortuna.
> No nos apellidábamos Táhar,
> un nombre árabe que llevamos ahora.
> Nos apellidábamos «Teruel»,
> un nombre de Al-Andalus,
> el nombre de un pájaro migratorio,
> de la región de Córdoba,
> la excelsa capital de Al-Andalus.

2. *La identidad lingüística: permanencia del español*

Una gran parte de los moriscos emigrantes a Túnez no debían saber el árabe. Eran originarios de Aragón y del valle del Ebro catalán,

donde más se había perdido esa lengua, y de las dos Castillas, donde los antiguos mudéjares sólo sabían el castellano, en general, y los granadinos dispersados a mediados del XVI tampoco dominarían el árabe. Son múltiples los testimonios de la ignorancia del árabe, incluso del hablado, por parte de los inmigrantes en el momento de su llegada a Túnez. Hasta recibieron autorización para ser adoctrinados en castellano. Esta petición fue obra, seguramente, de algunos de los moriscos letrados en romance, que querían seguir escribiendo en esa lengua. Nos quedan varios manuscritos tunecinos en castellano, estudiados por Oliver Asín, Harvey, Galmés de Fuentes, Epalza, Penella, López-Baralt, Bernabé, Vespertino Rodríguez y otros.

Los temas de esas obras son religiosos y morales, aunque algunos se revisten de auténtica forma poética y literaria, como el largo cántico religioso de Ibrahim Taybili, estudiado por Bernabé, o el soneto analizado por Galmés de Fuentes. Este dominio del castellano escrito no parece sobrepasó la primera generación de inmigrantes. Al menos no consta ningún escrito posterior a la mitad del siglo XVII. Un diplomático inglés del primer cuarto del XVIII escribe que sólo había dos andalusíes capaces de leer unos textos que adquirió en Testur. Francisco Ximénez, por las mismas fechas, atribuye el analfabetismo en castellano de los andalusíes a unas disposiciones de las autoridades tunecinas que cerraron las escuelas en castellano y mandaron alfabetizar a los niños moriscos en árabe. Pero él mismo tradujo al castellano unas obras de historia tunecina en árabe, con la ayuda del morisco Muhámmad Corral, que se lo dictaba oralmente en castellano, que él transcribía seguramente.

También Ximénez y, algo más tarde, un viajero francés son testigos de que en algunos pueblos tunecinos se cantaban canciones en castellano y que los viejos hablaban esa lengua con bastante fluidez. A mediados del XVIII se acaba la constancia del uso del castellano como lengua viva oral.

Por esa misma fecha se mantenía la tradición, en Testur, de que los vecinos del pueblo de Grich-El-Oued actual se llamaban «los catalanes» porque hablaban esa lengua. Puede ser que fueran valencianos, para sus vecinos castellanos y aragoneses castellanohablantes, pero es muy probable que fueran catalanes de las últimas expulsiones del valle del Ebro.

Han quedado muchos hispanismos debidos a los moriscos en la lengua árabe hablada de Túnez. Han sido particularmente recogidos y estudiados por Latham, Teyssier, Zbiss y Mezzi.

El grupo de palabras más estructuradas se refiere a la artesanía de la chechía o «bonete toledano», como si fuera una jerga profesional y secreta de los moriscos que tenían ese monopolio.

También hay hispanismos en ciertos apellidos, como se ha visto.

Se han encontrado nombres de indudable origen hispánico, especialmente para ciertos aperos de labranza y ciertas variedades de aceitunas. Otros romancismos en el árabe dialectal tunecino pueden ser de otro origen (italiano o francés) o haber pasado a Túnez por otro camino que el de los moriscos, como los nombres de naipes y juegos.

Algunos nombres de alimentos son seguramente moriscos, como los «collares» o ristras de salchichas de cordero. El nombre de *banadich* (de «empanadas») está relacionado con una tradición de la expulsión: las moriscas escondían el oro que se llevaban en esos pasteles, para sustraerlo a la codicia de los múltiples transportistas y expoliadores que tuvieron que soportar los moriscos.

Actividades y tradiciones andalusíes en Túnez

Hay una abundante documentación sobre las actividades de los moriscos en su nueva patria. Fueron, ciertamente, un elemento del esplendor tunecino en época otomana. Su actividad abarca lo militar (construcciones, corso, milicia y hasta un tratado de artillería) y especialmente lo civil. En algunas de esas actividades dejaron la impronta de la cultura hispánica que habían conocido y asimilado en España.

Este tema ha sido objeto de excelentes estudios, desde los clásicos de Abdelwahab y Latham a los más especializados de El Gafsi. Sólo pueden mencionarse algunos capítulos de esas actividades. Y no se puede entrar aquí en la discusión y valoración general de aportación andalusí a la economía y a la cultura tunecina del XVII (a partir del XVIII no tienen ciertamente una aportación específica, ya que se identifican enteramente con la cultura árabe de la sociedad tunecina).

1. *Oficios de andalusíes*

La gama de oficios en los que aparecen los andalusíes es muy amplia, a lo largo de los siglos, desde la inmigración masiva del XVII.

Algunos son grandes comerciantes y hasta terratenientes, como Mustafá de Cárdenas, el jeque de los andalusíes, o la familia del *jaznadar* o ministro de finanzas del soberano tunecino a principios del XVIII. En la documentación conservada aparecen grandes familias de comerciantes, especialmente los relacionados con la fabricación de la chechía, que era una de los principales productos de exportación de Túnez hasta el siglo XIX.

Todas las formas de artesanía urbana pueden ser cultivadas por los andalusíes. Son a veces compatibles con el comercio y con el estudio y la docencia religiosa. Hay andalusíes escritores: unos pocos en castellano, entre los primeros inmigrantes, y muchos en árabe, desde la generación de los expulsados de España hasta el poeta moderno Abderrazak Karabaca.

La construcción, en sus múltiples formas, es también oficio de muchos moriscos, donde dejaron huellas específicas. Maestros ceramistas de lujo aparecen entre los inmigrantes, pero prosiguieron con formas más locales de cerámica, en ciertos barrios de Túnez.

La industria textil, especialmente la de lujo (chechía, seda, bordados...), fue también oficio de andalusíes. Aunque es oficio masculino, también pudieron intervenir mujeres. Al menos es el único oficio artesanal en el que la presencia femenina está atestiguada.

Es evidentemente en la agricultura intensiva donde se distinguieron los andalusíes. Pero su labor en los pueblecitos andalusíes de los alrededores de Túnez fue más variada que la puramente agrícola, como se puede ver en los recientes estudios de Ibn-Achur sobre el monopolio de los curtidos de piel, en el siglo XIX, financiado por judíos tunecinos, pero realizados en zonas de implantación andalusí.

2. *Agricultura, irrigación, obras públicas*

Los moriscos contribuyeron al gran desarrollo urbano que conoció Túnez en época otomana. Ellos se beneficiaron de la estructura ur-

bana de tipo oriental que los turcos fomentaron en el país, pero también contribuyeron con su actividad a ese desarrollo urbano, como lo hicieron en otras zonas del Magreb donde se instalaron.

El desarrollo urbano engloba el de la agricultura intensiva, en zonas dependientes directamente de las ciudades, como el valle de La Mitidja, cerca de Argel, donde los moriscos se habían instalado ya desde el segundo cuarto del siglo XVI. Las grandes zonas que ocuparon las colonias agrícolas andalusíes, alrededor de la ciudad de Túnez, ofrecían a la capital no sólo rica y variada alimentación, sino productos básicos para su artesanía y para la exportación, como el aceite del pueblo de Teburba, tema estudiado por El Gafsi.

Este investigador ha estudiado también los trabajos de canalización realizados por los andalusíes, especialmente en la zona de Batán, para la irrigación, para el suministro de agua a ciertos suburbios de Túnez y para el abatanamiento de la lana de las chechías. Lo mismo puede decirse de Zaghouan, donde restauraron canalizaciones que databan de época romana e islámica medieval.

Entre las obras públicas que realizaron en zonas rurales o interurbanas hay que mencionar construcciones militares, caminos empedrados para los carros de rueda y puentes sobre el río Medjerda y otros cauces de agua, en vías de comunicación importantes del país.

3. *Monumentos conservados*

Varios son los monumentos arquitectónicos, de diversa importancia, que pueden atribuirse a los moriscos y a sus sucesores. Lo que de ellos se conserva ha sido fotografiado, recogido y estudiado especialmente por Zbiss y El Gafsi.

Los principales monumentos son, evidentemente, las mezquitas, en los barrios y pueblos andalusíes. Son particularmente importantes las mezquitas de Testur. La mezquita mayor tiene una torre alminar muy hermosa y un *mihrab* o nicho de oración con frontón barroco, único en el mundo (el de la mezquita de Medjez-El-Beb ha sido destruido muy recientemente). Las mezquitas pequeñas de Testur se parecen a la de Bizerta. Las de Alia y Solimán tienen inscripciones del tiempo de la llegada de los moriscos a Túnez.

También queda una inscripción en una fuente monumental de Grombalia. Las diversas fuentes públicas de los pueblos andalusíes han sido también estudiadas por El Gafsi.

Se atribuye también a los andalusíes la magnífica plaza porticada de Teburba y el entramado en líneas rectas de las calles de Testur y de otros barrios y pueblos moriscos de Túnez.

IV

EUROPA, ORIENTE Y OTROS PAÍSES

La emigración morisca, antes y después de la gran expulsión de 1609-1614, no se limitó a los tres países magrebíes más cercanos a España (Marruecos, Argelia, Túnez). Éstos fueron los destinos de la mayoría de los expulsados, por cercanía geográfica, por capacidad de acogida, por economía de transporte y por tener numerosos antecedentes de inmigraciones andalusíes. Pero hay que mencionar también a otros países más lejanos del mundo islámico y a países europeos no hispánicos (los moriscos en los dominios europeos de la Monarquía española y en las Indias han sido presentados en la Introducción de este libro). Aunque su número fue menor y la documentación por ahora disponible también es escasa, esos moriscos de la diáspora muestran la amplitud mundial del problema que supuso la expulsión y sus consecuencias.

En algunos de esos países los moriscos se establecieron con ánimo de permanencia definitiva. Fueron, en general, los países islámicos, como Libia, Anatolia, Oriente... Otros fueron simples tierras de paso (Francia, Italia, los Balcanes), aunque algunos moriscos se quedaron allí para siempre, asimilados en esas sociedades, ellos y sus familias. Otros, finalmente, fueron viajeros que pasaban por esas tierras en las que están documentados. Son sobre todo los que fueron a los lugares santos de Makka y Medina, para cumplir con los deberes religiosos de la Peregrinación. Aunque tuvieran intención de volver a los países en donde se habían instalado sus familiares y especialmente sus compatriotas andalusíes, pudieron encontrar posibilidades de instalación en otros sitios, a partir de aquellos centros religiosos árabes del mundo islámico, tan propicios a encuentros y a proyectos universalistas.

Porque la expulsión de su patria creó en los moriscos y demás andalusíes en general, obviamente, un cierto desarraigo, propicio a la movilidad. El mundo islámico siempre había favorecido los desplazamientos de los musulmanes, por la unidad de cultura (lengua, religión, forma de vida urbana) y por el precepto religioso de la Peregrinación. Muchos moriscos desarraigados de la sociedad española de su infancia y descontentos de las situaciones que se les iban ofreciendo, encontrarían en el viaje y en la esperanza de una situación mejor su realización personal y social.

En estos exilios también se pueden observar algunas de las características de la inserción de los moriscos en el Magreb.

En primer lugar, se instalan con prioridad en las ciudades y en sus alfozes o zonas de influencia directa. Es una de las características de las ciudades islámicas, la de ofrecer estructuras de acogida a los forasteros y de atraer a quienes tienen un oficio apreciable en las múltiples formas ciudadanas de producción, comercialización y oferta de servicios. El mundo musulmán —y en particular el Imperio Otomano— tenía una red importante de grandes, medianas y pequeñas ciudades, en los Balcanes, en Anatolia y en todo el Oriente Medio árabe, como lo tenía en sus Regencias magrebíes. Los moriscos, como los andalusíes que les precedieron, encontrarían en esas ciudades una relativamente fácil inserción, muchas veces de acuerdo con su actividad profesional en España y con la posibilidad de practicar los preceptos de la religión musulmana, adaptándose a la lengua y los usos de su nueva patria. Pero también en la Europa cristiana se instalarán algunos y se asimilarán a los demás habitantes de esas sociedades precisamente por ser sociedades urbanas y generalmente abiertas a inmigraciones foráneas.

Pero también juega en favor de los exiliados la conservación de la identidad de su origen hispánico, de antiguos andalusíes musulmanes víctimas de la común persecución religiosa. Se puede seguir el rastro de muchos de esos moriscos precisamente porque llevan apellidos o denominativos andalusíes y porque manifiestan su solidaridad con los andalusíes de otras regiones musulmanas.

Es muy probable que se vayan descubriendo cada vez más datos nuevos sobre los moriscos en su amplia diáspora, con el estudio de documentos nuevos, locales. Estas nuevas informaciones sobre moriscos expulsados no parece modificarán nuestra visión actual de las estructuras de su dispersión y de su instalación por el «Viejo Continen-

te» (en este caso, Europa, Asia y África). Pero completarán de forma muy personal la vida y la tragedia de ese grupo humano expulsado de la sociedad española.

Los moriscos y el Imperio Otomano

Antes de estudiar las huellas del éxodo morisco en cada país a donde fueron a parar tras la expulsión, hay que tener en cuenta una importante estructura de acogida que fue para los exiliados el Imperio Otomano. Su papel de protector de los moriscos había sido perfectamente percibido por los españoles del siglo XVI-XVII, que los temían y que acusaban continuamente a los moriscos de ser su quinta columna en la sociedad española. Mientras tanto, los turcos como estructura política islámica constituían «la suprema esperanza de los moriscos» (Cardaillac). La acción de esa estructura política islámica comprende prácticamente todo el universo entonces conocido, manifestándose en todas partes favorable a los moriscos, de una forma o de otra.

Hay que recordar que los turcos otomanos surgieron del arrasador paso de los ejércitos de Gengis Kan por la península de Anatolia o Asia Menor, a principios del siglo XIII. Ampliaron su esfera de influencia a lo largo del siglo XIV y, tras el paso también arrasador de Tamerlán (Timur Lenk), a principios del siglo XV, se erigieron en únicos poderes políticos de la península de Anatolia.

En 1453 se apoderaban de Constantinopla, un hito en la historia mundial, que marca el principio de una importante expansión político-militar por los Balcanes y por el Oriente Medio árabe (1517, toma del poder en Egipto), hasta entrar en lucha con los persas. A principios del siglo XVII el Imperio Otomano se instalaba en Argel (con administración directa, en 1519) y en Trípoli, gracias a aliados locales, y lograba desalojar de Túnez, en 1573, a los españoles y a los últimos hafsíes, sus «protegidos».

Se puede considerar la relación de los turcos con los moriscos en dos etapas o aspectos: el apoyo militar, político y religioso antes de la gran expulsión de 1609-1614 y el apoyo político y económico para facilitar su éxodo y su instalación en el exilio.

Los principales aspectos de las relaciones entre turcos y moriscos han sido estudiados por el americano Hess y el tunecino Temimi, aun-

que hay también estudios monográficos importantes de otros investigadores (Enan, Monroe, Cardaillac, Epalza, Carrasco, Benafri, etc.), tanto en uno como en otro aspecto.

1. *Protección otomana a los moriscos antes de la expulsión*

Los turcos otomanos emergieron como una gran esperanza para los musulmanes de Al-Andalus después de la conquista de Constantinopla de 1453. El impacto de esa conquista fue muy importante en toda Europa y también afectó a los musulmanes peninsulares bajo poder cristiano. Antes, los turcos otomanos, en sus dominios anatólicos y balcánicos, estaban un poco apartados o a trasmano del mundo árabe oriental, con el que se relacionaban los mudéjares y granadinos de Al-Andalus. Con todo hay algún texto que indica la esperanza de algunos musulmanes de la península de ser rescatados de los cristianos por «el Emperador de los Turcos» o «nuestros amigos los Turcos», a principios del siglo XV.

Al prestigio militar de los turcos se añadía su prestigio cultural, que debió de ser seguramente el modelo para la escritura «en aljamía» de los musulmanes hispanohablantes de la península: ellos también hablaban y escribían una lengua no-árabe, con escritura árabe.

En el siglo XVI los sultanes otomanos tomaron el prestigioso título político-religioso de «califa», vacante desde el fallecimiento (1543) del último califa de la dinastía abbasí, refugiada en Egipto desde mediados del siglo XIII. La anexión otomana de Egipto, en 1517, había hecho aún más vacuo ese título abbasí. En cambio el poderoso Imperio Otomano, que pretendía unificar políticamente a todos los musulmanes, cumplía así la función tradicional del califato, herencia del poder político-religioso del Profeta (Mahoma) Muhámmad.

Cuando la caída de Granada en 1492, los musulmanes de la península se dirigieron a diversos soberanos islámicos para implorar ayuda. Sólo están documentadas las misiones al sultán de Egipto («Babilonia», El Cairo) y al sultán otomano Bayaceto II (Bayazid). Ni el uno ni el otro tenían capacidad para oponerse por entonces a la expansión de los españoles por los vecinos territorios musulmanes del Occidente musulmán. Sólo amenazaron con hacer sufrir a los cristianos de sus territorios el mismo trato opresivo que harían los soberanos hispanos a

sus súbditos musulmanes, especialmente a los granadinos. El sultán Selim I, el conquistador de Egipto, amenazó en su lecho de muerte (m. 1520) con arrasar a todas las iglesias y obligar a todos sus súbditos cristianos a que abrazaran el cristianismo, como reacción a la política hispánica contra los musulmanes de España y del Magreb, de la que le había informado una delegación argelina; no lo hizo por disuasión de sus teólogos. Pero éste fue el inicio de las ingerencias turcas en los asuntos de los moriscos hispánicos.

A lo largo del siglo XVI, el gobierno turco otomano de Istanbul estuvo constantemente al corriente de los asuntos moriscos, especialmente a través de su gobierno local de Argel. Están especialmente documentadas las relaciones entre moriscos y turcos con ocasión de grandes acontecimientos políticos: la derrota de la escuadra de Carlos V ante Argel, en 1541, y la guerra de Las Alpujarras de Granada, en 1570, donde apoyaron muy eficazmente a los musulmanes, según el documentado estudio de Leila Sebbag.

No hay que olvidar que los moriscos eran una pieza más en el complejo juego político, militar y diplomático que enfrentaba a turcos y españoles en el Mediterráneo, especialmente en el Magreb y en los Balcanes, donde los soberanos españoles mantenían toda clase de oposiciones a los turcos. Aunque estén poco documentados, hay que suponer la presencia de moriscos como consejeros y como militares, al servicio de los otomanos, de sus ejércitos y sus armadas.

Por otra parte, Istanbul era un polo de atracción para muchos moriscos que escapaban de España. Unos conocidos itinerarios, que atravesaban Francia e Italia, para embarcarse en Venecia, se han conservado y han sido estudiados recientemente por López-Baralt. Otros embarques se hacían desde Marsella, según testimonios varios de antes de la gran expulsión; un agente muy activo, Jerónimo Henríquez, aseguraba las relaciones entre el puerto francés y Istanbul. En el coloquio IX del *Viaje a Turquía* se mencionan «moriscos aragoneses y valencianos» que habitan Istanbul, a fines del siglo XVI. El morisco tunecino Ahmad Al-Hánafi había huido de España muy joven, antes de la expulsión, había pasado por Sarajevo, estudiado en Bursa (costa anatólica del mar Egeo) y ejercido cargos públicos en Istanbul. Cuando su familia es expulsada y se instala en Túnez, se coloca en la Regencia, donde tendrá diversos cargos de enseñante y magistrado. Será invitado a asumir un alto cargo judicial en Istanbul, pero los rechazará por que-

darse con su familia en Túnez, donde morirá. Es el prototipo mismo de los avatares moriscos en el Imperio Otomano.

2. *Los otomanos y la acogida de los moriscos expulsados*

Los decretos de expulsión provocaron una serie de medidas por parte de las autoridades otomanas. Muchas de ellas están perfectamente documentadas, pero todavía pueden encontrarse más en la rica documentación, bien conservada y no suficientemente estudiada, de la administración turca.

Temimi ha publicado y estudiado algunas misivas del sultán de Istanbul a diversos soberanos europeos, en favor de los moriscos: a Jacobo I de Inglaterra, Irlanda y Escocia (1603-1625), para que se alíe con Enrique IV de Francia en favor de los moriscos; a la regente de Francia María de Médicis, para que facilite el paso de los moriscos expulsos por sus territorios; al dux de Venecia para que les facilite también embarcaciones que les lleven a los territorios otomanos. En 1613 se envía al almirante otomano Yalil Pachá a Marruecos, para tratar del asunto de los moriscos.

Una delegación dirigida por los moriscos Alí y Sulaimán, así como por otro morisco, Muhámmad Abu-l-Abbás Al-Hánafi, se entrevistó en Belgrado con el gran vizir Murad Pachá, para informarle sobre el éxodo de los moriscos y la forma de preparar su paso por Francia, según texto de varios historiadores magrebíes.

No menos activas fueron las autoridades otomanas en los territorios de su dependencia, para facilitar la acogida de los moriscos expulsados. Según documentación también estudiada por Temimi, se dieron órdenes a los gobernadores de distintos *vilayet* o gobernoratos para que proporcionen alojamiento y tierras a los andalusíes. Estos documentos indican un proyecto político de amplias miras, para instalar a los moriscos en «colonias de población», a lo largo del Imperio Otomano. Están especialmente documentados los poblamientos de Túnez, de Adana (en la costa del golfo de Alejandreta o Antakia) y de Trípoli de Oriente (actualmente al norte del Líbano), con parecida estructura de relación ciudad-huertas-campo periurbano que se ha podido apreciar en Argel, en Trípoli, en Derna y sobre todo en Túnez y sus alrededores (en un radio de unos 80 kilómetros).

Curiosamente, los decretos de expulsión señalaban las tierras orientales lejanas del «Gran Turco» como lugar de destino de los moriscos expulsados, con exclusión expresa de los territorios del Magreb, demasiado cercanos de España y por tanto estratégicamente peligrosos para el país. Ya se sabe que esos planes del gobierno español no se realizaron de la forma prevista.

Aunque no estén por ahora documentados más que muy pocos asentamientos en los territorios orientales, balcánicos y anatólicos del Imperio otomano, los asentamientos en el Magreb y la multiforme actividad del gobierno turco en favor de los moriscos se extiende desde Inglaterra a Marruecos, como mundial estructura islámica de apoyo a los moriscos expulsados.

3. *Asentamientos en los Balcanes, Istanbul y Anatolia*

Hay aún poquísima documentación de asentamientos moriscos más o menos permanentes en los territorios balcánicos y anatólicos del Imperio Otomano. En espera de futuros y muy probables descubrimientos, hay que mencionar al menos la estancia documentada de algunos moriscos en esos países islámicos, después de la gran expulsión.

Ya se ha visto cómo el morisco Ahmad Al-Hánafi pasó parte de su juventud en la ciudad balcánica de Sarajevo, actual capital de Bosnia y Herzegovina, en Yugoslavia. Hay también menciones de moriscos en Salónica, actual capital de la Macedonia griega, puerto importante en el Egeo: son mercaderes, que tienen relaciones comerciales con otros andalusíes de Túnez y se interesan por los libros en castellano que se copian en ese país. Según Fonseca, habría unos 500 moriscos aragoneses en Salónica.

En Istanbul ya había moriscos antes de la gran expulsión. Ricos moriscos pudieron pasar de San Juan de Luz y de Marsella directamente a la capital otomana: las familias de Francisco Toledano, de Madrid; los Bejarano; los Lasarte, de Guadalajara, etc.

Parece que la comunidad de la capital del Imperio Otomano de y sus cercanías fue bastante importante: 500 aragoneses y 600 sevillanos, también según Fonseca. También se documentan comerciantes y otros andalusíes interesados por textos escritos en castellano, con los preceptos islámicos y otros relatos religiosos. A ellos escribe Al-Háyari Beja-

rano, desde París. Hay nobles *cherifes* de Al-Andalus, según un andalusí de Túnez, que explica la dispersión de esos nobles andalusíes descendientes del Profeta, por todo el mundo musulmán.

Los diplomáticos franceses, holandeses y venecianos mencionan en sus relaciones informaciones aisladas sobre los moriscos en Istanbul. Según ellos, los andalusíes formaban una comunidad importante e influyente en la ciudad. Las más importantes menciones se refieren a alborotos que provocan contra las iglesias cristianas de la capital, con el intento de incendiarlas, especialmente la de los dominicos, para transformarlas en mezquitas. Finalmente se les concedió una mezquita especial para ellos, en el barrio de Galata, sobre el Bósforo.

Tampoco faltan relatos españoles, como el del morisco madrileño refugiado en Argel Antonio de Ocaña en 1618, en los que se menciona a moriscos de Istanbul (Constantinopla), que vuelven a España a recoger sus tesoros escondidos o que mueren ejecutados en la capital otomana, por haberse manifestado cristianos.

En la estructura urbana de esa gran capital, la integración de los mercaderes y artesanos moriscos debía de ser relativamente fácil. Mantran ha estudiado precisamente esta relación entre oficios y minorías, mencionando a los andalusíes como una de esas minorías con peso específico en la artesanía y en el comercio exterior de Istanbul. El gran comerciante morisco y jeque de los andalusíes de Túnez y Trípoli, Mustafá de Cárdenas, se refugia en Istanbul cuando cae en desgracia ante el bey de Túnez. Luego pasará a Egipto y, finalmente, a Annaba, en Argelia. Es también un ejemplo de la capacidad de desplazamiento de muchos moriscos, en el marco del Imperio Otomano.

En la gran península de Anatolia o Asia Menor, cuna de la dinastía otomana, sólo está documentado por ahora el paso de Ahmad Al-Hánafi en Bursa, la antigua capital de esos soberanos turcos hasta el siglo XV e importante centro cultural y de estudios. Es posible que otros andalusíes hayan pasado por las aulas (las mezquitas y madrasas) de Bursa, para estudios que les permitieran ocupar puestos en la enseñanza y en la administración turca.

Un documento o *firmán* estudiado por Temimi menciona el establecimiento de una importante colonia de moriscos en la región de Adana, al sureste de Anatolia, en la costa del golfo de Alejandreta o Iskenderum. Es una región llana, al pie de la cadena montañosa del

Taurus. Aunque actualmente forma parte de la República de Turquía, está íntimamente relacionada con la región árabehablante de la Gran Siria o Ax-Xam, al igual que Trablus Ax-Xam (Trípoli de Oriente, en el Líbano actual), también lugar de asentamiento de moriscos, según ese mismo documento. Ambos lugares pueden corresponder a los asentamientos de exiliados moriscos en Ax-Xam, de los que habla el historiador tlemcení Al-Máqqari, en su importante texto sobre la diáspora andalusí.

4. *Moriscos en Siria y Egipto*

Ax-Xam o Gran Siria designa, en árabe, una amplia región del mundo árabe, actualmente ocupada por Siria, Jordania, Líbano, Palestina, Israel y Turquía. A toda esa región se refiere Al-Máqqari, como lugar de asentamiento de algunos grupos de moriscos. La mención de Adana y de Trípoli en un documento de la administración otomana confirma la afirmación de ese historiador, contemporáneo de la expulsión. También hay menciones, que habrían de contrastarse con más documentación, de la instalación de moriscos en la región de Ax-Xam para la difusión de sus sistemas de regadíos agrícolas.

La tradición medieval del paso y asentamiento de andalusíes por esa región es muy conocida, especialmente en las ciudades que eran centros de saber y de espiritualidad, como Jerusalén. Al-Munajjid y Pouzet han dedicado a esas comunidades de andalusíes unas monografías que ilustran la movilidad de los musulmanes medievales por el mundo árabe y la atracción que representaba esa región para los viajeros de Al-Andalus.

Mucho más documentado está el paso de andalusíes y moriscos por Egipto, sobre todo después de las averiguaciones de Abdurrahim en los archivos de los tribunales religiosos egipcios. Alejandría y El Cairo eran atractivos centros comerciales y culturales. Pero Egipto era, sobre todo, paso obligado de los musulmanes que venían del Magreb y de Al-Andalus para cumplir con la obligación de la Peregrinación a La Meca. El ya mencionado morisco Al-Háyari Bejarano, en su viaje de peregrino desde Marruecos, pasa por Egipto y, a la vuelta, se encuentra con influyentes intelectuales egipcios y escribe parte de sus li-

bros en aquel país, antes de pasar a Túnez, desde donde enviará nuevos textos a sus amigos.

El texto de Al-Máqqari, que estaba escribiendo también su obra en Egipto, señala la instalación en Egipto de grupos de moriscos expulsados. El historiador Al-Barzanyi también menciona, indirectamente, el impacto que la venida de los «mudéjares» de Al-Andalus supuso en ese país. Un historiador andalusí de Túnez menciona también a las ciudades de El Cairo y Alejandría como lugares de asentamiento de nobles *cherifes* (descendientes del Profeta) procedentes de Al-Andalus.

Aunque Enan lamenta que las huellas andalusíes en la sociedad egipcia se hayan perdido, es muy probable que el estudio de nueva documentación aporte un mejor conocimiento sobre la inserción de los moriscos expulsados –y también de sus predecesores andalusíes– en la compleja sociedad egipcia de época otomana.

No sólo en las ciudades está documentada la presencia de andalusíes en Egipto. También se encuentra una mención de su presencia en el oasis de Siwa, en pleno desierto del Sáhara, en la frontera actual con Libia.

5. *Moriscos en Libia*

El moderno territorio libio corresponde al gobernorato, regencia o *vilayet* de Trípoli «de Occidente». Esta ciudad acogió un cierto número de moriscos, tanto en la ciudad como en sus alrededores. Una tradición local atribuye a estos inmigrantes la forma de tocar y cantar la música andalusí en las montañas al sur de la capital, lugar bastante poblado que la protege algo de los vientos del desierto.

También es tradición local la que atribuye a algunas familias andalusíes instaladas en Derna (en la costa oriental, cerca de la actual frontera con Egipto) la construcción de su hermosa mezquita, con sus 24 cúpulas.

En realidad, por ahora sólo está documentada, en un texto francés, la aventura de un eclesiástico de esa nacionalidad que fue esclavo de un morisco de los alrededores de Trípoli, que le trató muy bien, le ofreció su hija en matrimonio si se hacía musulmán y le contó algunas anécdotas de sus orígenes españoles.

Los moriscos libios parece que dependían en cierta manera del jeque de los andalusíes de Túnez, según se desprende de la actividad de Mustafá de Cárdenas, que defiende los intereses de cierto andalusí de Trípoli en Túnez, a no ser que esto sea sólo porque no había consulado de Francia en Túnez (es en ese consulado donde se encuentra documentado el hecho).

Tampoco está aún muy claro el paso a Trípoli de unas familias francesas, a mediados del siglo XVII, que quieren hacerse musulmanas. Turbet-Delof sospecha, con cierto fundamento, que eran moriscos que se habían instalado en Francia en el momento de la gran expulsión y que deciden entonces pasar a vivir en un país islámico.

6. *Moriscos en la Península Arábiga*

Por ahora no están documentados moriscos establecidos en Mesopotamia, región que estaba también bajo la esfera política de los otomanos, donde había importantes ciudades (Bagdad, Basora, etc.), y adonde habían viajado muchos andalusíes durante los siglos precedentes a la expulsión de los moriscos.

En cambio está probado, indirectamente, que muchos moriscos fueron a las ciudades santas de Arabia, Makka (La Meca) y Medina, a cumplir con la obligación y la devoción de la Peregrinación. En efecto, muchos moriscos instalados en tierras islámicas, especialmente en Túnez, llevan el título de hichante (*hâyy* o *hacci*) delante del nombre, lo que indica que han realizado la Peregrinación. Los que aparecen en la documentación son generalmente comerciantes, que tendrían más medios para sufragarse el viaje. Pero no se excluye que fueran otros moriscos pudientes, ya que se sabe que el no poder hacer la Peregrinación era una de las muchas desgracias religiosas de los moriscos en España.

También están documentados unos moriscos marinos en la región de Omán, en el océano Índico, en el extremo sudoriental de la Península Arábiga. Estuvieron en contacto con navegantes y descubridores portugueses, tanto en las costas de Arabia como en la India. No es difícil imaginar que proseguían en otros mares la actividad comercial y depredadora que practicaban musulmanes y cristianos en el Mediterráneo.

Moriscos en Francia, Italia, África subsahariana y la India

Fuera ya del vasto Imperio Otomano, pero no ajenos a su influencia política, algunos moriscos se instalaron en países europeos africanos y asiáticos. No fueron, seguramente, más que grupitos de familias, consecuencia de traslados masivos o de aventuras personales.

En Francia y en Italia, la presencia de los moriscos se debió al paso obligado de esos «cristianos nuevos de moros», en una etapa primera de su expulsión. Ya se ha visto que las medidas decretadas por las autoridades españolas preveían un cierto trato más favorable si se dirigían a tierras cristianas, como pedían los propios moriscos, para así poder llevarse a los niños de corta edad. Quizás, en muchos casos, pedían pasar a países cristianos para poder practicar la religión cristiana o evitar vivir en países islámicos, que la propaganda española les había presentado como nefastos.

El caso de los moriscos del África subsahariana se trata simplemente de las consecuencias de la expedición militar marroquí al Sudán, a finales del siglo XVI. Los moriscos en el océano Índico son navegantes, que trabajan por aquellos mares.

No hay que excluir la presencia de moriscos expulsados y de sus descendientes en otros países, europeos o afroasiáticos. En países europeos está documentada al menos la presencia de Al-Háyari Bejarano en los Países Bajos o Estados Generales de Holanda, con una embajada marroquí encargada de defender los intereses de ciertos moriscos; él mismo cuenta que mantuvo conversaciones teológicas con eruditos cristianos y que mantenía correspondencia, a lo largo de su viaje, con diversas comunidades de moriscos en el exilio. El episodio literario del morisco Ricote, que vuelve a España con un grupo de romeros o peregrinos alemanes y se hace lenguas sobre la libertad religiosa en aquel país centroeuropeo, según Cervantes en *El Quijote*, tiene todos los visos de ser una creación literaria, pero puede tener un fundamento histórico.

Es hipotética, pero plausible, la presencia de moriscos en otros países periféricos del mundo islámico, en Asia o en África.

1. *Moriscos en Francia*

El tema de los moriscos en Francia tiene dos vertientes: el de su paso masivo por el país vecino de España, en el momento de la expulsión, y el de la instalación definitiva en ese país de algunas familias, después del embarque de la mayoría de los exiliados hacia países islámicos (especialmente hacia Túnez, Argel, Salónica y Istanbul).

El continuo goteo de moriscos que emigran de España hacia los países islámicos, especialmente a través de Marsella, es un hecho bastante documentado, a lo largo de todo el siglo XVI. A principios del XVII y ante la amenaza de una previsible expulsión general, algunas familias se adelantan a los acontecimientos y organizan su éxodo por Francia. Suelen ser familias acomodadas, como los Compañero, de Aragón. Se puede sospechar que otros personajes muy ricos que se encontrarán en el Magreb en las décadas ulteriores, como el propio Mustafá de Cárdenas, habían pasado a tierras islámicas con grandes riquezas, antes de la expulsión general. En Marsella, Jerónimo Henríquez o Riques era «procurador general de los moriscos que han pasado al reino de Francia», según un documento francés de 1611, pero ya actuaba en los años que precedieron a la expulsión: seguramente negociaba sobre todo en favor de sus compatriotas pudientes, comerciantes como él, víctimas de atropellos diversos en aquel país.

Para ese éxodo tendrán dos caminos: el terrestre, con itinerarios bien documentados, por el sur de Francia y el norte de Italia, para embarcar en Venecia hacia Istanbul y los territorios orientales del Imperio Otomano; el marítimo, desde Marsella u otros puertos del sur de Francia, embarcando para Argel, Túnez y otros puertos del Magreb.

El carácter tradicional de ambos itinerarios explica que en el momento de la expulsión se utilizaran de nuevo, a gran escala, para las masas de los expulsos. La intervención del sultán de Istanbul ante las autoridades de Francia y de Venecia se debió a los problemas específicos que suponía el desplazamiento de tan importantes contingentes de viajeros.

Lapeyre y Louis Cardaillac han estudiado detenidamente todos los problemas que planteó, para los moriscos y para los franceses, el paso de aquéllos por el sur de Francia. Estos problemas pueden resumirse en los puntos siguientes:

– Antecedentes políticos de la alianza entre los moriscos –especialmente los aragoneses– y las autoridades francesas –especialmente los protestantes de Navarra– contra las autoridades españolas.

– Apoyo del rey de Navarra Enrique IV, convertido en rey de Francia, al éxodo de los moriscos y a su instalación en tierras francesas.

– Transformación de la política francesa para con los moriscos, dificultándoles la instalación y organizando su traslado a territorios islámicos.

– Itinerarios desde el paso de los moriscos de la Corona de Castilla por el País Vasco, hasta su embarque por la costa atlántica o por la costa mediterránea atravesando todo el sur de Francia.

– Pleitos y conflictos en los que se vieron envueltos, con despojos varios y con castigos, a veces ejemplares, de autoridades y marinos franceses que les habían despojado.

– Problemas de sanidad pública, de rechazo popular y de gastos públicos que trajo consigo el paso de los moriscos.

Finalmente, la mayor parte de los moriscos fueron embarcados, ya sea desde puertos atlánticos del País Vasco, como San Juan de Luz, o mediterráneos del Languedoc (Agde) o de Provenza (Marsella). Hubo particular interés en no dejar en territorio francés ninguna familia o grupo de familias: a partir de 1611 no se dejó entrar a ningún navío con expulsados de España y se embarcó a los que se iban encontrando, como a los 70 moriscos que se hallaban en la localidad de Ollioure.

Pero algún historiador advierte que algunas familias se establecieron

> en diversas ciudades de Provenza, donde trabajaron en sus oficios, sea alimentando gusanos de seda, sea haciendo tejas y otras ocupaciones que habían ejercido en España (Honoré Bauche).

De hecho, unos moriscos de Francia pasan a Túnez en 1630, veinte años después de la expusión: son Arnaud, de Bovorne, el ceramista Alfonso de Luna, de Toulon, Pierre Couscouilla, de La Verdière, y varios moriscos más, que pasaban en un barco francés, que había sido atacado por un barco de marinos de Salé, también moriscos.

Por eso se han emprendido recientemente nuevas investigaciones sobre moriscos que habrían quedado en territorio francés. Ya se han obtenido algunas informaciones, tanto en Provenza (Marsella), como en Aquitania (Burdeos). Una importante documentación de hacia 1668, estudiada por Turbet-Delof, menciona a familias de moriscos instalados en Francia (hasta en Guyena y Normandía) y bastante enraizados en el país, que pasan al Magreb (Argel, Túnez y Trípoli) con mujeres e hijos de origen francés y no morisco español. Serían descendientes de moriscos que habían conseguido escabullirse de las medidas de expulsión de Francia, quizás porque se habían aislado individualmente de las masas de emigrantes. Es de esperar que las actuales investigaciones de Vincent y sus discípulos abran nuevos campos al conocimiento de las instalaciones de moriscos en Francia.

2. *Moriscos en Italia*

La Península Italiana del siglo XVI no tenía la unidad política de los siglos XIX y XX. Estaba constituida por territorios políticamente muy diferenciados, de los que los principales eran los dependientes de la Monarquía española (Nápoles, Milanesado y las islas de Sicilia, Malta y Cerdeña), los Estados Pontificios, el Gran-Ducado de Toscana, la República de Venecia, Génova, etc.

El paso de los moriscos por Italia y su eventual instalación será, pues, muy diferenciado también. La poca documentación conservada sobre los exiliados da una visión parcial del episodio italiano de la expulsión, complementario del que ya se sabe de otros países, especialmente de Francia.

Las relaciones de los moriscos con Italia tienen dos aspectos diferentes: la península será tierra de paso en su exilio, para algunos de ellos, y será lugar de múltiples relaciones mediterráneas, en las décadas que siguieron a la expulsión, pero a partir de los territorios islámicos donde se habían instalado definitivamente.

Se han hecho ya numerosas referencias a los itinerarios terrestres de los moriscos que se dirigían desde España a Constantinopla, embarcándose en Venecia, aun antes de la expulsión de 1609-1614. Atravesaban Francia y el norte de Italia, haciéndose pasar por peregrinos: «diréis que vais a Loreto», el santuario mariano cerca de la costa del

Adriático. En Venecia se embarcaban. En 1608, cuatro familias de moriscos murcianos se habían embarcado fraudulentamente en Alicante; llegaron a Venecia y de allí a Istanbul (Constantinopla). Muchos preferían la vía terrestre, por la inseguridad marítima y por no poder sufragar los gastos del embarque, según carta del sultán otomano Ahmad I al Doge de Venecia (1614).

Tanto Venecia en el Adriático, como Génova, Liorna (Livorno) y Civitavecchia, en el Tirreno y mar de Liguria, fueron los primeros puertos de destino italianos para los moriscos que querían salir para tierras cristianas, aunque luego se dirigieran a Constantinopla. A fines de 1610 el virrey de Valencia se ufanaba de haber dirigido a 388 moriscos hacia Génova y 134 sevillanos habían tenido el mismo destino, en febrero de ese mismo año.

Pero ya a fines de 1610 los puertos cristianos del Mediterráneo empezaron a poner toda clase de reparos en recibir a moriscos. Un barco francés que había cargado a bordo a 113 personas, en Cádiz, para llevarlos a Liorna, desembarcó en Salobreña, so pretexto de que

> en toda Francia, Génova y Italia ni en Liorna no les quieren recivir y en llegando al puerto los desvían a cañonazos.

A mediados de 1611 ya se sabía que aunque dijeran que iban a Italia, iban directamente a Berbería, es decir al Magreb islámico. Eso es probablemente lo que pasó con los moriscos catalanes enviados en un barco francés que salía de Barcelona hacia Liorna, en 1611, o con el envío hacia Italia de los moriscos murcianos refugiados en Mallorca, en abril y agosto de 1614. También hacia Italia fue dirigido un importante grupo de 480 moriscos desembarcados en Marruecos, que se habían refugiado en la plaza portuguesa de Tánger, descontentos de la acogida en ese país, en junio de 1611.

Un caso especial de acogida de moriscos en Italia fue el del Gran-Duque de Toscana Cóssimo de Médicis, que al principio les acogió para dedicarles a regenerar la agricultura de algunas de sus tierras, especialmente las pantanosas zonas costeras de sus estados. Su puerto de Liorna, que era una encrucijada comercial en el Mediterráneo, vio desembarcar a tres mil familias de moriscos. Pero éstos no quisieron dedicarse a la agricultura en esas circunstancias, alegando en particular

que ellos no eran labradores sino comerciantes. Se volvieron a embarcar, especialmente para Argel.

Esta idea de hacer colonias agrícolas con los moriscos expulsados volvió a surgir unos años después en Italia, en 1619, cuando un obispo que quería salvar las almas de los que estaban en Argel ya que «permanecían cristianos en el fondo de su corazón», presentó un proyecto de instalarlos en la Apulia, en los alrededores del puerto de Bari, en la costa adriática. Quizás también había allí marismas pantanosas que desecar, problema agrícola general en las costas italianas, para el que no se encontraba mano de obra suficiente, debido también a lo insalubre de esas marismas.

Es preciso observar que los moriscos expulsados de España fueron destinados muchas veces a tareas agrícolas, como colonias compactas, tanto en países cristianos (Toscana, Apulia), como en países musulmanes (Argel, Annaba, Túnez, Adana, Trípoli...). Se pensaba que generarían riqueza, como fuerza productiva en el sector primario, como lo hacían en ciertas regiones españolas.

Por ahora sólo hay una mención a la instalación de ciertos moriscos de Ávila en el Ducado de Mantua, en el valle del Po.

La presencia de moriscos en los territorios italianos de la Monarquía española ha sido tratada en la introducción de este libro. Algunos habían estado en Italia como soldados de los ejércitos españoles: es el caso de un morisco que dominaba por eso el italiano y que pasará a Marruecos, donde hará de intérprete en relaciones diplomáticas con Inglaterra.

Hay mucha documentación sobre moriscos esclavos o procesados por la Inquisición en los territorios españoles de Italia. Al-Háyari Bejarano escribe que el médico andalusí *hăyy* Yúsuf le había dicho que había en Malta 5.500 musulmanes, de los que 50 eran andalusíes. También están documentados moriscos esclavos en Cerdeña, en Sicilia, en Liorna.

En esta última ciudad portuaria se hace mucho comercio con los puertos magrebíes y en esas operaciones comerciales aparecen andalusíes. También el rico morisco tunecino Alí El Sordo mantiene estrechas relaciones comerciales con Italia, especialmente con los genoveses del enclave de Tabarka, arrendado por Génova a las autoridades tunecinas para la pesca del coral: será el representante de los genoveses en Túnez. En la documentación comercial aparecen moriscos o andalusíes

residentes en Palermo, en Malta o en Liorna, que no parecen esclavos o cautivos.

En la documentación inquisitorial estudiada por Cardaillac no aparecen moriscos a partir de 1639, probablemente porque se han asimilado a la población cristiana, si han permanecido en los territorios italianos, o porque no se identifican ya como españoles, sino como musulmanes de sus nuevas patrias, para no verse acusados de ser apóstatas o ex-cristianos, por haber sido bautizados en España aunque luego habían sido expulsados por musulmanes. Hay que tener en cuenta también que «morisco» o «moresco» en italiano no sólo designa a los moriscos españoles, sino a todo lo que llamaríamos ahora «magrebí», musulmán del Norte de África.

Hay que mencionar, finalmente, dos curiosas presencias moriscas en la capital de la Cristiandad católica, en la Roma de los Papas.

La primera es la de algunos eclesiásticos de origen morisco, como el jesuita padre Casas, que fue profesor y traductor de árabe durante algunos años y fue encargado de misiones especiales al Líbano y Egipto. Era granadino y tuvo bastante peso en la política islámica de la Santa Sede. Murió en Valladolid.

La otra presencia morisca es por algunos libros en castellano y con escritura latina, de moriscos de después de la expulsión, que se conservan en bibliotecas italianas: en la Vaticana o en la Casanatense, de Roma, o en la Biblioteca Universitaria, de Venecia. No es fácil determinar la fecha ni la forma en que entraron esos manuscritos moriscos en esos fondos italianos.

3. *Moriscos en el África subsahariana y en la India*

A lo largo de la Edad Media, numerosos andalusíes habían viajado por el África subsahariana, haciendo comercio. Algunos de ellos han dejado constancia escrita de sus viajes y de las características más notables de los países que visitaron. Son testimonio de la capacidad de desplazamiento que ofrecían esos países para los musulmanes mediterráneos. No es, pues, de extrañar que algunos moriscos también viajaran por esas tierras, aunque no haya quedado por ahora ningún testimonio específico de estos últimos andalusíes.

Ya en el siglo XIV, el andalusí Ishaq Ibn-Ibrahim As-Sáhili, poeta y arquitecto, había sido contratado por el emperador mandinga, a quien había conocido con ocasión de la Peregrinación a los lugares santos de Arabia. Sería el creador de un estilo arquitectónico particular llamado «sudanés» (hay que tener en cuenta que en árabe Sudán significa «tierra de negros» en general, es decir, toda el África subsahariana, y no sólo los estados o países que modernamente han tomado esa denominación). Ishaq As-Sáhili es el ejemplo mismo de cierta movilidad, por razones económicas o laborales, en todo el mundo islámico.

Pero la presencia masiva más importante de los moriscos o andalusíes en el África subsahariana es consecuencia de la ya mencionada expedición militar marroquí de finales del siglo XVI a los territorios ribereños del río Níger. En la actual República del Mali, especialmente en las ciudades de Gao y Tombuctú, sus descendientes mantienen las tradiciones y el orgullo de ser andalusíes.

Finalmente hay que mencionar a dos moriscos en el océano Índico, que sirven de intérpretes y negociadores entre portugueses y españoles y autoridades musulmanas de la India. A principios del siglo XVI se trata del granadino Sidi Alí Al-Tortu (El Tuerto), mediador con Alburquerque, y más tarde de otro Sidi Alí, que sabe muy bien el castellano.

Estos moriscos en Asia meridional son, por ahora, los representantes documentados más alejados del exilio morisco, el de antes y el de después de la gran expulsión de 1609-1614.

APÉNDICES

BIBLIOGRAFÍA

Al tener que hacer una selección de sólo 10 libros fundamentales para el tema «Los moriscos antes y después de la expulsión», hay que ser consciente de las limitaciones en tan amplia bibliografía. Estos 10 títulos pueden complementarse con las abundantes notas de la introducción, de los capítulos referentes a la regionalización española de los temas moriscos y en las presentaciones de las diversas partes referentes a los países de destino de los moriscos expulsados. El que quiera investigar más tiene evidentemente que buscar la bibliografía especializada y particularmente el boletín bibliográfico *Aljamia*, publicado por la Universidad de Oviedo.

1. Antonio Domínguez Ortiz-Bernard Vincent, *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría*, Madrid, Ed. Revista de Occidente, 1978 y numerosas reimpresiones, 313 páginas.
   Seria y amplia introducción general sintética a todos los temas más importantes referentes a los moriscos.
2. Henry Lapeyre, *Géographie de l'Espagne morisque*, París, S.E.V.P.E.N., 1959, 304 páginas (traducción española, sin los índices: *Geografía de la España morisca*, Valencia, Diputación Provincial, 1986, 344 páginas).
   Estudio fundamental y muy documentado sobre la expulsión de los moriscos, región por región.
3. Louis Cardaillac, *Morisques et chrétiens. Un affrontement polémique (1492-1640)*, París, Ed. Klincksieck, 1977, 543 páginas (traducción española: *Moriscos y cristianos. Un enfrentamiento polémico (1492-1640)*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1979, 567 páginas).
   Estudio fundamental sobre las divergencias religiosas entre cristianos y musulmanes, a partir de la documentación de los moriscos.
4. Louis Cardaillac (editor), *Les Morisques et leur temps*, París, Editions du C.N.R.S., 1983, 540 páginas.

Conjunto de 26 estudios de grandes especialistas sobre los principales temas actuales de investigación sobre los moriscos.

5. Louis Cardaillac-Bernard Vincent (editores), *Les Morisques et l'Inquisition*, París, Publisud, 1990, 349 páginas.
   Dieciocho especialistas estudian los textos y los contextos de los conflictos entre los moriscos y la Inquisición española, principal fuente de nuestro conocimiento sobre la vida de los moriscos en la sociedad española.
6. Teresa Ferrer i Mallol, *Els sarraïns de la Corona catalano-aragonesa en el segle XIV. Segregació i discriminació*, Barcelona, C.S.I.C. 1988, 456 páginas.
   Estudio de la situación social de los mudéjares en la sociedad cristiana medieval, como antecedentes musulmanes de los moriscos hispánicos.
7. Álvaro Galmes de Fuentes (editor), *Actas del Coloquio Internacional sobre literatura aljamiada y morisca*, Madrid, Ed. Gredos, *1978*, 514 páginas.
   22 estudios sobre los escritos de mudéjares y moriscos, buena introducción a los temas que esta literatura suscita en la actualidad.
8. Míkel de Epalza-Ramón Petit (editores), *Recueil d'études sur les Morisque Andalous en Tunisie*, Madrid, Dirección General de Relaciones Culturales, 1973, 418 páginas.
   Conjunto de estudios sobre la instalación de los moriscos en Túnez, con amplia temática sobre los problemas que tuvieron después de la expulsión.
9. Muhammad Razuq, *Al-Andalusiyyun wa-hiyratu-hum ila Al-Magrib jilal al-garnain 16-17*, Casablanca, Ed. Ifriqiya ax-Sarq, 1989, 260 páginas.
   Estudio sobre las emigraciones de Al-Andalus al Magreb en general y su instalación en Marruecos en particular, con particular análisis de sus aspectos políticos.
10. Luis Fernando Bernabé Pons, *El cántico espiritual del morisco hispanotunecino Taybili*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1988, 275 páginas.
    Texto de un morisco desterrado que cuenta en castellano sus creencias y sentimientos religiosos.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

Abd-Al-Málik, 140.
Abd-Al-Qádir Pérez, 152, 166.
Abdelazis, sultán de Túnez, 226.
Abdelwahab, 264, 273.
Abdou, 199.
Abdul-Rahim, 136.
Abdurrahim, 285.
Abilasi, Muhámmad, 158-159.
Abitol, M., 188.
Abraham Zacuto, 163, 164.
Abril (linaje), 199.
Abu-Abd-Allah, 166.
Abu-Abid, Mulái, 156.
Abu-Hafs Lucas, 173.
Abu-Isa, 166.
Abu-l-Abbás Al-Hánafi, Muhámmad, 282.
Abu-l-Abbás, 166.
Abu-l-Mahámid Al-Arbi Al-Andálusi, 177.
Abu-l-Qásim, 166.
Ach-Chaij, Mulái, 147.
Ad-Dabuki, Aisa, 226.
Aga, Hasan, 245.
Aguilar, Mahamete de, 175.
Águilas (conde), 218, 219.
Ahmad I, sultán otomano, 267, 292.
Aixa (hija de Sad Al-Andálusi), 226.
Al-Abd, Hamida, 220.
Al-Andálusi, Abdállah, 165.
Al-Andálusi, Alí Ibrahim, 165.
Al-Andálusi, Muhámmad, 155.
Al-Andálusi, Sad, 226.
Al-Ayaxi, 176, 177, 180.
Alba (conde), 127.
Alba (duque), 127.
Al-Bakri, 210, 211.
Albarracín, Agustín, 201.
Al-Barzanyi, 286.
Al-Batala, Allal, 166.
Albornoz, Antonio, 234.
Albotodo (padre), 91.
Al-Bujari, 220.
Alburquerque, 295.
Al-Gássani, 164.
Al-Guazir, Muhámmad, 165.
Al-Haik, 198.
Al-Hakim, Yúsuf, 164.
Al-Hánafi, Ahmad, 281, 283, 284.
Al-Háyari Bejarano, Ahmad, 117, 151, 152, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 185, 192, 235, 256, 283-284, 285, 288, 293.
Al-Hurra, Sitta, 173.
Alí El Sordo, 293.
Al-Ijwà (linaje), 271.
Al-Kabir, Ahmad, 227.
Al-Kardanax, 229.
Al-Mádani, Ahmad Taoufic, 244.
Al-Magrawi, 213.
Al-Mándari, Abu Alí, 153, 169-172.
Al-Mannuni, 162.
Al-Mansur, Ahmad, 140, 141, 148, 154, 155, 160, 172, 179, 180, 188, 190.
Al-Máqqari, 148, 149, 150, 162, 196, 213, 219, 227, 251, 254, 285, 286.
Al-Marbás, Ibrahim Ibn-Ahmad, 162, 259.
Al-Masyub, Ahmad, 165.
Al-Munajjid, 285.
Al-Qasri, 165.

Al-Qaxxax, Abu-l-Gaiz, 267.
Al-Tortu, Sidi Alí, 295.
Al-Uddi Al-Andálusi, Muhámmad, 165.
Al-Ukáihal, 158.
Al-Wanxarixi, 213.
Al-Yabbis, 158.
Al-Ya'qubi, 210.
An-Násiri, Abu Ra's, 220.
Andrés, Juan, 115.
Arnaud, 290.
Ar-Rahuni, 199.
Aragonés, Juan Alfonso, 165, 175, 191.
As-Sáhili, Ishaq Ibn-Ibrahim, 294, 295.
As-Sa'iduni, Násir-ad-dín, 135, 205, 224, 235, 236, 237, 239, 240, 252.
Askia Muhámmad, 189.
At-Tuyini, Muhámmad Aqdar, 220.
Axhuri, 161.
Ax-Xaij, llamado Muley Xeque, 156, 189.
Az-Zarkadi, 213.
Balansi (linaje), 133.
Banu-Abd-Al-Wadd (dinastía), 138.
Banu-Nasr (dinastía), 55.
Banu-Raxid, 253.
Banu-Sultán (dinastía), 213.
Banu-Zarwal (tribu), 165.
Barbarroja, Arruy, 206, 214, 228, 241, 242.
Barbarroja, Jair-ad-dín, 206, 214, 227, 230, 241, 242.
Barón, Catalina, 221.
Bauche, Honoré, 290.
Bayaceto II, sultán otomano, 280.
Beaulieu-Persac, 246.
Becerra (linaje), 199.
Bejarano (linaje), 194, 283.
Benachour (linaje), 271.
Benafri, 280.
Benali, Muhieddine, 21, 271.
Benamar, Achi Mostafá, 238, 258.
Benamar, Mustafá, 238, 248.
Benamar El Topal, 238.
Benavides, Juana de, 157.
Benito (linaje), 194.
Bennassar, los (Bartolomé y Lucile), 209, 224, 256.
Ben-Suda, Sî Abd-As-Salam, 166.
Bernabé Pons, Luis Fernando, 272.
Bernal (linaje), 194.
Bleda, Jaime, 122.
Boabdil el Chico, rey de Granada, 172.
Bolfad, Ibrahim de, 258-259.
Boucharb, Ahmad, 76.
Boughanmi, M., 265.
Boyde (viajero inglés), 224.
Brahimi, Denise, 205, 209, 237, 247, 248.
Brunot, Ferdinand, 201.
Bunes, Miguel Ángel de, 21.
Burns, Robert I., 210.
Cabanelas, Darío, 22.
Camar, Juan, 231.
Capitán, Osta Alí, 248.
Caracena (marqués), 127, 231.
Cardaillac, Louis, 20, 21, 26, 29, 120, 136, 216, 221, 231, 268, 279, 280, 289, 294.
Cárdenas, Mustafá de, 73, 98, 229, 238, 248, 250, 268, 270, 274, 284, 287, 289.
Carlos I de España y V de Alemania, 79, 214, 245, 281.
Carmona (linaje), 199.
Carrasco, Rafael, 280.
Casas (padre), 91, 294.
Castillo, Alonso del, 158.
Castries, René, 188.
Castro, Pedro de, 158.
Cervantes Saavedra, Miguel de, 13, 231, 288.
Cisneros, Francisco Jiménez de, 58, 69, 88.
Coindreau, Roger, 168.
Compañero (familia), 289.
Corral, Muhámmad, 272.
Cossío, José María de, 248.
Cousconilla, Pierre, 290.
Couto, Antonio, 22.
Dan (padre), 178, 240.
Denia (linaje), 199.
Díaz, García, 257.
Domínguez Ortiz, Antonio, 20.
Doria, Andrea, 230, 243.
Dramani-Issifou, 189.
Dudar, Abdállah, 155.
Enan, Muhammad Abdallah, 27, 163, 280, 286.
Enrique III, rey de Castilla, 169.
Enrique IV, rey de Francia, 126, 217, 222, 290.

Epalza, Míkel de, 21, 27, 29, 206, 265, 268, 272, 280.
Escalante (linaje), 199.
Federico (linaje), 199.
Felipe II, rey de España, 124, 169.
Felipe III, rey de España, 123, 124, 163.
Felipe IV, rey de España, 124.
Fernández, Paz, 22.
Fernando II el Católico, rey de Aragón y V de Castilla, 56, 214.
Ferrà, Miquel, 189.
Ferrer i Mallol, María Teresa, 30.
Fonseca, Gregorio, 146, 219, 283.
Franco Sánchez, Francisco, 22.
Fustero (linaje), 194.
Gafsi, Abdelhakim El, 21, 27, 30, 265, 271, 273, 275, 276.
Gailán Al-Andálusi Al-Yárfati, Al-Jadar, 166, 173, 176, 177, 180.
Galán (linaje), 199.
Galmés de Fuentes, Álvaro, 25, 27, 29, 31, 32, 272.
Gandía (duque), 91.
García Arenal, Mercedes, 20, 21, 27, 30.
García Cárcel, Ricardo, 22.
García Gómez, Emilio, 188.
Garnati (linaje), 133.
Gebir, Içe de, 52.
Gengis Kan, 279.
Gil Grimau, Rodolfo, 198.
Gozálvez Busto, G., 135, 151, 168, 170, 176, 201.
Granadino, Mamet, 248.
Grenier (mercader mallorquín), 150.
Guennoun, Abdallah, 188.
Haedo, Diego de 209, 214, 217, 224, 225, 226, 229, 230, 233, 234, 236, 245, 246, 247, 249, 253, 255, 256.
Hafsí (dinastía), 262.
Hajji, Muhámmad, 166, 223.
Hajji Jalifa, 227, 255.
Hamed Belhad (familia), 225.
Harvey, Leonard Patrick, 52, 272.
Henríquez, Jerónimo, 267, 281, 289.
Hess, Andrew, 173, 210, 232, 279.
Hlioui, Nureddine, 21.
Hornachos (linaje), 199.
Hurtado de Mendoza, Diego, 58.
Ibn-Achour (familia), 152.
Ibn-Achur, 274.
Ibn Al-Abbar, 47, 212.
Ibn-Al-Banná, 163.
Ibn-Alí Ax-Xutaibi, Muhámmad, 165.
Ibn-Amr Al-Ribati, 198.
Ibn-Arabí de Sevilla, Abu-Bakr, 155.
Ibn-'Axŭr (linaje), 271.
Ibn-Azzuz Hakim, 198, 199.
Ibn-Daud, 199.
Ibn-Háwqal, 43.
Ibz-Hazm de Córdoba, 155.
Ibn-Miqlás, 213.
Ibn-Muhámmad, Muhámmad, 166.
Ibn-Raxid, Alí, 171, 172.
Ibn-Suda (familia), 166.
Ibn-Zaidán, Al-Walid, 161.
Infantado (duque), 127.
Isabel I la Católica, reina de Castilla, 56, 214.
Isidoro de Sevilla, san, 41, 109.
Jábar, 216, 257.
Jacobo I, rey de Inglaterra, 282.
Jaime I el Conquistador, rey de Aragón, 47.
James, David, 163.
Jaudar Baxa, 166, 189.
Jerezano (linaje), 199.
Jesucristo, 91, 108, 221.
Karabaca, Abderrazak, 274.
Kress, H.-J., 266.
Kusa, Mustafá, 240.
La Salle, Juan Francisco de, 224.
La Véronne, Chantal de, 174.
Labarta, Ana, 27, 257.
Lakhoua (linaje), 271.
Lapeyre, Henri, 61, 65, 67, 68, 119, 129, 146, 149, 174, 220, 289.
Lasarte (linaje), 283.
Latham, John Derek, 173, 184, 202, 205, 236, 253, 264, 271, 273.
Lerma (duque), 127.
Lévi-Provençal, Evariste, 188.
López-Baralt, Luce, 272, 281.
López-Morillas, Consuelo, 22.
López Nadal, Gonçal, 244.
Luna, Alfonso de, 290.
Luna, Miguel de, 158.
Luque (linaje), 199.
Mahoma, 41, 44, 46, 108, 109, 112, 155, 280.
Maldonado (linaje), 199.

Mancebo de Arévalo, 116.
Margarita de Austria, reina de España, 123, 124.
Márquez Villanueva, Francisco, 119, 221.
Martínez, Francisco, 224.
Médicis, Cóssimo de, 292.
Médicis, María de, 282.
Medina (linaje), 194.
Medina, Alí, 255.
Medina Sidonia (duque), 145.
Mezzi, Muhammad, 273.
Molinero (linaje), 194.
Monroe, James, 280.
Mora (marqués), 222.
Moreno, Alí, 248.
Muga, llamado el Moro vizcaíno, 197.
Muhámmad (hijo de Abu-Hafs Lucas), 173.
Muhámmad V, rey de Marruecos, 196, 203.
Murad Pachá, 282.
Navarro, Pedro, 226, 228.
Niño de Guevara, Fernando, 122.
Núñez Muley, Francisco, 80.
Ocaña, Antonio de, 231, 284.
Oddi, 199.
Oliva (conde), 249.
Oliver Asín, Jaime, 135, 272.
Orgaz (linaje), 199.
Oriola, Juan de, 211.
Padilla (linaje), 199.
Paradis, Venture de, 239, 250.
Paternina, María Jesús, 22.
Paulo V Borghese, papa, 120.
Penella, Juan, 158, 223, 250, 272.
Pérez Bustamante, Ciriaco, 120.
Petit, Ramón, 21, 265.
Peyssonel, François, 250.
Pianel, G., 188.
Portillo Togores, José, 188.
Possac Mon, Carlos, 174.
Pouzet, Louis, 285.
Raís, Ibrahim, 152.
Raís, Morat, 246.
Raís, Musul, 152.
Raís, Yúsuf, 246.
Ramadán, pachá de Argel, 217.
Ravillard, Martine, 21.
Raxid, Mulái, 177, 180.
Razuq, Muhámmad, 27, 135, 153, 159, 163, 164, 167, 168, 180, 184, 200.
Reglá, Juan, 20, 67, 68.
Reis, Piri, 229.
Reyes Católicos, 56.
Ribera, Juan de, 121, 122.
Ribera, Julián, 29.
Riera, Juan, 150.
Ríos (linaje), 199.
Rittwagen, Guillermo, 225.
Rodríguez, Antonio, 221.
Rodríguez, Diego, 181.
Rodríguez, Vespertino, 272.
Rojas, Juan Luis de, 151, 175.
Rojas Casanante, 128, 149.
Rubio, Muhámmad, 163.
Saadoni, Nacereddine, 174, 247.
Saluago, Gian Battista, 253.
Saraqusti (linaje), 133.
Sarnelli, Clelia, 159.
Sebbag, Leila, 281.
Segovia, Juan de, 52, 53.
Segura (linaje), 199.
Selim I, 281.
Shaw, Thomas, 227, 250.
Sola, Emilio, 248.
Talavera, fray Hernando de, 58.
Tamerlán (Timur Lenk), 279.
Tárik ben Zeyad, 154.
Tassy, Laugier de, 235, 248.
Taybili, Ibrahim, 272.
Temimi, Abdeljelil, 22, 26, 27, 30, 31, 136, 220, 243, 266, 267, 279, 282, 284.
Tendilla (conde), 58.
Teruel (linaje), 133.
Teyssier, Paul, 273.
Toledano, Francisco, 283.
Topal, Mamet, 238, 248.
Torres, Abdeljáleq, 166.
Torres, Pedro de, 157.
Trigo, Francisco, 152.
Turbet-Delof, Guy, 287, 291.
Turmo (linaje), 199.
Uluy Alí, 214.
Usta Musa, 240.
Uzmán Dey, 267, 270.
Valderrama, Fernando, 198, 203.
Valencia, Pedro de, 122, 217.
Valenciano (linaje), 133.

Valenzuela (linaje), 199.
Velada (marqués), 127.
Vilar, Juan Bautista, 123.
Villar Raso, Manuel, 189.
Vincent, Bernard, 20, 29, 62, 64, 79, 119, 125, 126, 128, 129, 291.
Voltaire, 152.
Ximénez, Francisco, 135, 178, 227, 233, 236, 238, 248, 250, 270, 272.
Ximénez, Manuel, 221.
Yalil Pachá, 282.
Zagri (linaje), 133.
Zaidán, Mulái, 147, 156, 161, 163, 165.
Zapata (linaje), 199.
Zapata, Luis, 268.
Zaragozana (linaje), 133.
Zarra, Diego de, 157.
Zbiss, Mustafa Slimane, 29, 30, 199, 265, 271, 273, 275.

ÍNDICE TOPONÍMICO

Abisinia, 46.
Adana, 149, 282, 284, 285, 293.
Adriático (mar), 291, 292.
África, 15, 19, 55, 166, 169, 214, 217, 233, 255, 279, 288, 294, 295.
Agadir, 151.
Agde, 290.
Al-Andalus, 12, 14, 15, 16, 17, 27, 28, 35, 36, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 47, 51, 55, 56, 83, 108, 133, 137, 138, 145, 149, 153, 155, 162, 165, 182, 183, 187, 193, 196, 197, 198, 199, 200, 202, 203, 208, 210, 211, 212, 213, 215, 216, 224, 226, 227, 228, 229, 236, 242, 245, 251, 252, 256, 262, 263, 270, 280, 284, 285, 286.
Al-Andalusiyyat, 224.
Albacete, 72.
Albarracín, 67.
Al-Bulaida, 227.
Al-Buraicha, 159.
Alcalá de Henares, 156.
Alcazarquivir, 153.
Alcolea, 227.
Alejandreta (golfo), 282, 284.
Alejandría, 165, 239, 285.
Alfacs (Els), 28, 128, 223.
Alfaques (Los), 128, 223.
Algarve, 42, 153, 183, 212.
Alger, 207.
Alhama, 72.
Al-Hamma, 240, 242.
Alhucemas, 151, 174.
Alicante, 65, 127, 173, 214, 218, 292.
– Universidad, 23, 26, 30, 32.
Al-Jadida, 159.
Al-Mahdiyya, 262.
Almería, 55, 79, 210, 234.
Almonacid de la Sierra, 67, 118.
Alpujarras (Las), 64, 70, 73, 74, 78, 81, 82, 98, 116, 117, 124, 125, 126, 145, 153, 154, 158, 188, 214, 218, 236, 263, 281.
Al-Qulai'a, 227.
América, 77, 78, 80, 91, 126, 162, 169.
Amsterdam, 161.
Anatolia, 277, 278, 279, 283, 284.
Andalucía, 16, 19, 42, 55, 68, 74, 75, 95, 97, 127, 170, 212, 213, 234.
Anfa, 138.
Annaba, 207, 228, 229, 237, 250, 284, 293.
Antakia (golfo), 282.
Anyara, 157.
Apulia, 293.
Aquitania, 291.
Arabia, 44, 198, 287, 295.
Aragón, 15, 19, 28, 44, 45, 47, 55, 56, 57, 59, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 75, 76, 87, 90, 92, 93, 95, 105, 115, 116, 118, 128, 133, 139, 211, 213, 214, 215, 216, 223, 226, 233, 234, 236, 247, 271, 289.
Aranda, 71.
Arcila, 138.
Arévalo, 71.
Argel, 98, 126, 139, 140, 141, 143, 148, 149, 154, 172, 178, 179, 207-211,

213-219, 221, 222, 223, 225-238, 240-245, 247-254, 256-259, 262, 263, 268, 269, 275, 279, 281, 282, 284, 289, 291-293.
– Universidad, 30.
Argelia, 17, 19, 74, 134, 135, 138, 144, 146, 149, 152, 188, 191, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 214, 215, 216, 217, 218, 220, 221, 222, 223, 225, 229, 230, 231, 236, 237, 239, 240, 242, 244, 246, 249, 250, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 259, 261, 262, 263, 270, 277, 284.
Arzew, 147, 218, 219, 220, 224.
Asfi, 161.
Asia, 279, 288, 295.
Asia Menor, 279, 284.
Astorga, 71.
Atlántico (océano), 169, 179, 184.
Atlas (cordillera), 182.
Ávila, 69, 71, 293.
Ax-Xam, 285.
Azimmur, 159, 160.
Babeloned, 253.
Badajoz, 73.
Badis, 139, 179.
Baeza, 73.
Bagdad, 287.
Balcanes (cordillera), 277, 278, 279, 281, 283.
Baleares, 42, 76, 77, 153, 183, 210, 212, 243, 249.
Barbastro, 67.
Barcelona, 216, 292.
– Universidad, 30.
Bari, 293.
Basora, 287.
Batán, 275.
Batiha, 220.
Baza, 79, 229.
Béjar, 157.
Belgrado, 282.
Belidé, 239.
Bellús, 221.
Benquerencia de la Serena, 73.
Bentomiz (sierra), 79.
Berbería, 11, 15, 35, 154, 215, 217, 228, 230, 233, 234, 249, 292.
Bidjaïa, 139, 154, 207, 228, 250.
Birchik, 228, 229.
Bizerta, 140, 214, 269, 275.
Blida, 214, 227, 237, 239, 250, 252, 255, 258, 259.
Bolonia, 158.
Bona, 98, 140, 207, 214, 216, 228, 229, 239, 250.
Borja, 66.
Bósforo, 284.
Bosnia, 283.
Bovorne, 290.
Brasil, 78.
Bresk, 228.
Bu-Regreg (río), 169, 178.
Bujía, 55, 139, 140, 154, 207, 212, 213, 214, 226, 228, 250.
Bukkala, 159.
Burdeos, 161, 291.
Burgos, 71.
Bursa, 281, 284.
Bustillo, 71.
Buxaraca, 234.
Cádiz, 74, 176, 292.
Cairo (El), 161, 162, 280, 285.
Calahorra, 76.
Calanda, 216.
Calatayud, 67.
Canarias, 77, 169.
Cap Bon, 239, 269.
Caravaca, 72.
Cariñema, 66.
Carrión, 71.
Cartagena, 72, 221, 223.
Casablanca, 138, 159, 161.
Castellón, 65, 122.
Castilla, 15, 19, 44, 47, 53, 55, 56, 57, 58, 59, 64, 68, 69, 70, 74, 75, 76, 77, 78, 81, 82, 87, 93, 97, 105, 116, 117, 124, 127, 128, 139, 153, 179, 214, 218, 226, 272, 290.
Castilla la Nueva, 71, 102.
Castilla la Vieja, 45, 53, 68, 70, 71.
Cataluña, 19, 28, 64, 65, 68, 115, 116, 133, 210, 213, 226, 233, 234, 236.
Cehegín, 72.
Cerdeña, 64, 77, 263, 291, 293.
Ceuta, 17, 138, 139, 150, 151, 152, 154, 157, 169, 171, 172, 173, 174, 175, 193.
Cinca (río), 67.
Ciudad Rodrigo, 71.

Civitavecchia, 292.
Colombaire (La), 239.
Constantina, 139, 207, 212.
Constantinopla, 53, 56, 279, 280, 284, 291, 292.
Córdoba, 43, 74, 153, 196, 202, 210, 225.
– Universidad, 30.
Cuenca, 69, 71, 72.
Cullera, 65.
Chauen, 146, 151.
Cherchel, 17, 140, 207, 211, 214, 219, 228, 229, 230, 237, 243, 247, 253, 256.
Chinchilla, 72.
Damasco, 41.
Dar-Al-Baida, 138.
Debudu, 148.
Dellis, 228.
Denia, 65, 217, 218.
Derna, 140, 144, 282, 286.
Djerba, 214.
Djidjel, 207, 214, 228.
Ebro (río), 68, 128, 223.
– valle, 42, 57, 66, 67, 102, 212, 271, 272.
Écija, 74, 175.
Egeo (mar), 281, 283.
Egipto, 19, 136, 148, 149, 161, 162, 279, 280, 284, 285, 286, 294.
Elche, 150.
Elda, 219, 220.
Esmirna, 239.
Europa, 35, 36, 126, 141, 144, 146, 178, 233, 253, 277, 278, 279, 280.
Extremadura, 19, 68, 73, 94, 97, 98, 116, 128, 174, 179, 223, 226.
Falcón (cabo), 218.
Fas Al-Bali, 166.
Fez, 55, 137, 138, 139, 140, 142, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 151, 153, 154, 155, 165, 166, 170, 175, 177, 180, 181, 182, 189, 207, 208, 211, 213, 219, 262, 263.
Filhauesen (montes), 224.
Flandes, 123, 161.
Fomentera, 249.
Fraga, 67.
Francia, 98, 126, 127, 128, 134, 136, 150, 160, 161, 174, 225, 233, 267, 268, 277, 281, 282, 288, 289, 290, 291, 292.
Fuerteventura, 77.
Galata, 284.
Galicia, 154.
Gandía, 65, 98, 112.
Gao, 189, 295.
Gebala, 173.
Gelves, 214.
Génova, 291, 292, 293.
Ghar-El-Melh, 246, 269.
Gibraltar, 169.
– estrecho, 154, 190, 207.
Goleta (La), 214, 263.
Gran Kabilia, 243.
Gran Siria, 148, 149, 285.
Granada, 28, 41, 42, 44, 55-59, 64, 66, 68, 69, 71, 72, 73, 79-82, 87, 88, 90, 91, 93, 96, 98, 102, 105, 108, 109, 111, 112, 116, 117, 124, 128, 133, 139, 142, 145, 149, 152-155, 158, 164, 166, 172, 183, 202, 203, 212, 213, 215, 216, 218, 226, 229, 233, 234, 236, 244, 247, 250, 253, 262, 263, 280.
– Universidad, 30.
Grich-El-Oued, 272.
Grombalia, 98, 229, 239, 269, 270, 276.
Guadalajara, 69, 283.
Guadalquivir (río), 74, 75, 212.
– valle, 42, 116, 153, 183.
Guadix, 79, 181.
Guarsif, 148.
Guyena, 291.
Halfonine, 186.
Hamamet, 214.
Hamman Ar-Ramimi, 186.
Haro, 71.
Havre (Le), 161.
Haya (La), 161.
Hellín, 72.
Herzegovina, 283.
Hipona, 228.
Hippo Regius, 228.
Hispania, 15, 41, 42, 84, 262.
Holanda, 180, 288.
Honéin, 214, 253.
Hornachos, 73, 94, 98, 174, 179.
Huelva, 74.
Huesca, 67.

Huéscar, 79.
Ibiza, 215.
India, 287, 288, 295.
Indias, 78, 155, 169, 277.
Índico (océano), 287.
Inglaterra, 155, 180, 293.
Iskenderum (golfo), 284.
Israel, 285.
Istanbul, 139, 141, 146, 148, 149, 154, 161, 171, 239, 258, 281, 282, 283, 284, 289, 291, 292.
Italia, 151, 155, 225, 249, 263, 277, 281, 288, 289, 291, 292, 293.
Jaén, 74.
Jerusalén, 252, 285.
Jordania, 285.
Júcar (río), 65.
Jumilla, 72.
Kairnán, 210, 262.
Kelibia, 214.
Kolea, 227, 237, 252, 258.
La Verdière, 290.
Láchar, 158.
Languedoc, 290.
Lanzarote, 77.
Larache, 138, 146, 151, 173, 175, 176, 179, 180, 184.
Lecrín (valle), 79.
Leiden, 161.
León, 45, 55, 57, 70, 71, 116, 139.
Lepanto (batalla), 189.
Lérida, 173.
Líbano, 149, 207, 282, 285, 294.
Libia, 19, 138, 144, 262, 277, 286.
Liguria (mar), 292.
Liorna, 223, 233, 292, 294.
Lisboa, 175.
Livorno, 292.
Logroño, 71, 76.
Londres, 152, 155.
Lorca, 214.
Llerena, 73, 78, 157.
Macedonia, 283.
Madrid, 58, 69, 71, 158, 173, 185, 231, 283.
– Universidad, 30.
Magacela, 73.
Maghnia, 224.
Magreb, 15, 16, 17, 21, 29, 51, 55, 56, 135, 137, 138, 140, 141, 142, 143, 144, 147, 149, 151, 160, 170, 173, 177, 178, 179, 182, 184, 185, 186, 187, 188, 191, 201, 202, 203, 206, 208, 210, 212, 213, 215, 216, 217, 218, 219, 221, 232, 237, 244, 246, 251, 252, 254, 263, 267, 270, 275, 278, 281, 283, 289, 291, 292.
Mahdia, 214.
Makka, 106, 161, 277, 287.
Málaga, 55, 79, 128, 151, 162, 247.
Mali, 189, 295.
Malta, 232, 291, 294.
Mallorca, 64, 76, 77, 150, 212, 215, 230, 244, 292.
Mamora (La), 138, 140, 146, 151, 155, 168, 173, 175, 176, 180, 184.
Mancha (La), 68, 71, 223, 226.
Mantua, 293.
Marbella, 79.
Marina (La), 210.
Marnia, 224.
Marrakech, 137, 138, 142, 144, 147, 151, 153, 155, 160, 161, 163, 165, 166, 170, 177, 180, 182, 196, 263.
Marruecos, 17, 19, 73, 134, 135, 137-157, 160-168, 172-177, 181, 183-208, 211, 215, 224, 232, 239, 246, 252, 257, 259, 261, 263, 268, 270, 271, 277, 282, 283, 285, 292, 293.
Marsella, 151, 216, 222, 223, 228, 233, 267, 281, 283, 289, 291.
Mascara, 245, 250.
Mauritania Caesariensis, 17.
Mauritania Tingitana, 17.
Mazagán, 159.
Mazalquivir, 139, 147, 208, 214, 218, 224.
Meca (La), 46, 106, 109, 112, 152, 161, 189, 212, 252, 258, 285, 287.
Medea, 207, 245.
Medina, 161, 252, 277, 287.
Medina del Campo, 71.
Mediterráneo (mar), 35, 66, 84, 107, 126, 139, 140, 162, 169, 170, 171, 173, 184, 207, 210, 216, 222, 232, 239, 242, 243, 244, 247, 253, 254, 258, 263, 281, 287, 292.
Medjerda, 98, 250, 251, 269, 275.
Meknés, 138, 155.
Melilla, 17, 138, 150, 193, 214.

Menorca, 212, 215, 230.
Mérida, 73.
Mers-el-Kébir, 147.
Mesopotamia, 287.
Mijares (río), 65.
Milanesado, 291.
Mitidja (La), 98, 148, 149, 214, 226, 227, 228, 242, 250, 254, 275.
Montpellier, 26.
– Universidad, 20, 30.
Monzón, 67.
Mostaganem, 140, 147, 148, 219, 220, 224, 237, 245.
Motril, 79.
Msila, 207, 211.
Mula, 72.
Murcia, 42, 65, 66, 68, 72, 77, 78, 79, 90, 97, 98, 116, 128, 153, 183, 212, 213.
Murdjadjo, 224.
Nabeul, 269, 270.
Nápoles, 64, 263, 291.
Navarra, 15, 57, 75, 76, 87, 93, 116, 139, 290.
Nedroma, 224, 225.
Nemours, 224.
Níger, 19.
– río, 188, 295.
Normandía, 291.
Novelda, 219, 220.
Nules, 162.
Ocaña, 231.
Olmedo, 71.
Ollioure, 290.
Omán, 287.
Orán, 19, 127, 139, 140, 147, 148, 150, 154, 172, 207, 208, 211, 213, 214, 218, 219, 221, 223, 224, 225, 244, 245, 253, 256.
Oranesado, 209.
Oriente Medio, 55, 229, 232, 278, 279.
Orihuela, 65, 66, 72, 122.
Oued-El-Kevir, 225.
Ouezzán, 174.
Oviedo, 26, 27, 31.
– Universidad, 23, 30, 32.
País Vasco, 151, 174, 290.
Países Bajos, 123, 126, 288.
Palancia (río), 65.
Palencia, 71.
Palermo, 222, 232, 294.
Palestina, 149, 285.
Palma del Río, 74.
París, 161, 284.
– Universidad, 30.
Pastrana, 165, 231.
Paterna, 211.
Pirineos, 128.
Po (valle), 293.
Polop, 210.
Porto Farina, 246, 269.
Portugal, 68, 76, 139, 170.
Priego, 74.
Provenza, 291.
Puerto de Santa María, 159.
Puerto Rico (Universidad), 30.
Rabat, 138, 152, 165, 169, 178, 180, 186, 196, 198, 202, 203.
Rabat-Salé, 135, 138, 142, 144, 146.
Ribera, 57.
Ricote (valle), 72, 77, 116, 128.
Rif, 142, 157, 165, 168, 170, 171.
Roma, 121, 216, 294.
Ronda, 55, 79.
– Serranía, 79.
Safi, 161.
Sáhara, 142, 155, 189, 207, 286.
Salamanca, 71, 158, 163.
Salé, 140, 142, 148, 151, 152, 155, 161, 166, 168, 169, 178, 180, 181, 182, 186, 188, 191, 193, 246, 248, 250, 290.
Salé-Rabat, 73, 134, 145, 151, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 173, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 184, 186, 191, 198, 200, 201.
Salobreña, 292.
Salónica, 239, 283, 289.
San Juan de Luz, 283, 290.
Sant Carles de la Rápita, 28, 119.
Santander (Universidad), 30.
Sarajevo, 281, 283.
Sargel, 230.
Sebta, 154.
Segorbe, 122, 211.
Segovia, 52, 54, 71.
Segre (río), 68.
Sepúlveda, 71.
Serpis (río), 65.

Sevilla, 74, 128, 159, 173, 202, 228, 231, 245.
Sicilia, 46, 64, 77, 232, 263, 291, 293.
Sierra Nevada, 55, 81.
Siria, 149, 285.
Siwa (oasis), 286.
Somontano de Huesca, 67.
Sudán, 188, 288, 296.
Summam (río), 226, 250.
Tabarka, 214, 228, 293.
Tagarenos, 226.
Taif, 46.
Tánger, 17, 138, 150, 151, 172, 173, 174, 175, 176, 292.
Tarazona, 66.
Tarragona, 236.
Taurirt, 148.
Taurus (montes), 285.
Tawda, 166.
Taza, 148, 166.
Tazatores, 269.
Teburba, 275, 276.
Tedellis, 214, 228.
Tenes, 207, 214, 228, 245.
Teruel, 28, 67.
Testur, 186, 269, 272, 275, 276.
Tetuán, 56, 134, 138, 140, 142, 144, 145, 146, 148, 150, 151, 152, 153, 154, 157, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 178, 181, 183, 184, 188, 180, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 250.
Tilimsán, 55, 207.
Tirreno (mar), 292.
Tlemcén, 139, 207.
Toledo, 44, 45, 68, 69, 72, 257.
Tombuctú, 166, 189, 295.
Toro, 69, 71.
Toronto (Universidad), 30.
Tortosa, 91, 112, 122.
Toscana, 291, 292, 293.
Totana, 72.
Toulon, 290.
Trablus Ax-Xam, 285.
Tremecén, 28, 55, 139, 140, 147, 148, 149, 172, 207, 208, 212, 213, 218, 219, 220, 221, 223, 224, 235, 245, 253, 256, 262.
Trento (concilio), 90.
Trípoli, 137, 138, 139, 140, 141, 143, 144, 178, 179, 207, 214, 235, 239, 262, 263, 279, 282, 284, 285, 286, 287, 291, 293.
Trujillo, 222, 223, 225, 226.
Tubinga (Universidad), 30.
Tudela, 75.
Túnez, 19, 26, 27, 30, 55, 74, 98, 134, 138-141, 143, 144, 146, 148, 149, 152, 153, 160-163, 173, 178, 179, 186, 191, 194, 205, 207, 208, 212, 213, 216, 222, 225, 228, 229, 232, 235-240, 245, 246, 248-253, 256-259, 261-276, 277, 279, 281-284, 286, 287, 289, 290, 291, 293.
— Universidad, 30.
Turia (río), 65.
Turquía, 19, 136, 146, 149, 163, 209, 229, 285.
Valencia, 19, 42, 47, 57, 64, 65, 66, 69, 72, 78, 90, 95, 111, 115, 116, 122, 125, 126, 127, 133, 153, 158, 183, 210, 211, 212, 213, 215, 218, 220, 226, 231, 233, 234, 236, 247, 249, 257, 292.
Valladolid 70, 71, 294.
Vancouver (Universidad), 30.
Vélez, 162.
Vélez de la Gomera (peñón), 139.
Vélez-Málaga, 79.
Venecia, 281, 282, 289, 291, 292, 294.
Vera, 234.
Villafeliche, 163, 216.
Villena, 72.
Vinalopó (río), 65.
— valle, 66.
Vinaroz, 127.
Wahrán, 154.
Xarc-Al-Andalus, 21, 32, 210.
Xátiva, 65, 115, 165, 221.
Xexauen, 170, 171, 172, 173, 174, 183.
Yecla, 72.
Yugoslavia, 283.
Zaghouan, 27, 30, 269, 275.
Zamora, 69.
Zaragoza, 67, 133, 137.
— Universidad, 30.

COLECCIÓN
EL MAGREB

El protectorado de España en Marruecos.
El Magreb y España.
España en el Norte de África, siglos XV y XVI.
Españoles en el Magreb, siglos XIX y XX.
España - Magreb, siglo XXI.
Los moriscos antes y después de la expulsión.
Portugal en el Magreb.

COLECCIÓN
PORTUGAL Y EL MUNDO

Portugal en el mundo: un itinerario.
Portugal entre dos mares.
La ciencia náutica portuguesa.
Portugal en las islas del Atlántico.
Portugal en el África negra atlántica.
Portugal en el Brasil.
Trilogía Portugal y Oriente:

- El proyecto indiano del Rey Juan hasta la llegada de los holandeses al Índico (1481-1596).
- Decadencia, refundación y supervisión del Asia portuguesa.
- Viajeros y aventureros portugueses en Asia.

Derecho e instituciones portuguesas en África y Brasil.

COLECCIÓN
IGLESIA CATÓLICA EN EL NUEVO MUNDO

Los franciscanos en América.
Religiosos en Hispanoamérica.
Jerarquía eclesiástica americana.
Misiones españolas en Filipinas y el Oriente.
Estado e Iglesia.
Misiones del Paraguay.
Los dominicos en América.
La Iglesia Católica en Estados Unidos y Canadá.
La Iglesia en la América del IV Centenario.
Historia de la Iglesia en Brasil.
Los jesuitas en América.
La Iglesia Católica y América.
El siglo XIX: la Iglesia en la América independiente.
El siglo XX: la Iglesia en la América actual.

COLECCIÓN
CIUDADES DE IBEROAMÉRICA

Ciudades precolombinas.

La fundación de las ciudades hispanoamericanas.

Barcelona.

Lisboa.

Río de Janeiro.

Manila.

México.

Sevilla.

Buenos Aires.

La Habana.

Lima.

Bogotá.

Santiago de Chile.

São Paulo.

Quito.

Madrid.

Caracas.

Procesos de urbanización y modelos de ocupación del espacio en América del Sur.

El impacto de la urbanización de los centros históricos de América Latina.

Este libro se terminó de imprimir
en los talleres de Mateu Cromo Artes Gráficas, S. A.
en el mes de marzo de 1992.

El libro *Los moriscos antes y después de la expulsión,* de Míkel de Epalza, forma parte de la Colección «El Magreb», que analiza las relaciones —complejas y necesarias— mantenidas durante los últimos seiscientos años entre el Magreb y la Península Ibérica.

COLECCIÓN EL MAGREB

- Españoles en el Magreb, siglos XIX y XX.
- Los moriscos antes y después de la expulsión.

En preparación:

- El Magreb y España.
- Portugal en el Magreb.
- El Protectorado de España en Marruecos.
- Españoles en el Norte de África, siglos XV y XVIII.
- España-Magreb, siglo XXI.

DISEÑO GRÁFICO: JOSÉ CRESPO

La Fundación MAPFRE América, creada en 1988, tiene como objeto el desarrollo de actividades científicas y culturales que contribuyan a las siguientes finalidades de interés general:

Promoción del sentido de solidaridad entre los pueblos y culturas ibéricos y americanos y establecimiento entre ellos de vínculos de hermandad.

Defensa y divulgación del legado histórico, sociológico y documental de España, Portugal y países americanos en sus etapas pre y postcolombina.

Promoción de relaciones e intercambios culturales, técnicos y científicos entre España, Portugal y otros países europeos y los países americanos.

MAPFRE, con voluntad de estar presente institucional y culturalmente en América, ha promovido la Fundación MAPFRE América para devolver a la sociedad americana una parte de lo que de ésta ha recibido.

Las *Colecciones MAPFRE 1492*, de las que forma parte este volumen, son el principal proyecto editorial de la Fundación, integrado por más de 250 libros y en cuya realización han colaborado 330 historiadores de 40 países. Los diferentes títulos están relacionados con las efemérides de 1492: descubrimiento e historia de América, sus relaciones con diferentes países y etnias, y fin de la presencia de árabes y judíos en España. La dirección científica corresponde al profesor José Andrés-Gallego, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

EDITORIAL
MAPFRE

9 788471 002495